# الحِكمَةُ المُتَعالِيَة

تأليف

صدرالدين الشيرازي

المجلد السادس

آية الله حسن حسن زاده الاملى

# فِى الأَسْفارِ الْعَقْلِيَّةِ الأَرْبَعَة

مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerab.com رابط بديل

فلسفه
PHILOSOPHY

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ ـ
الحکمة المتعالیة فی‌الاسفار العقلیة الاربعة / تألیف صدرالدین شیرازی؛ تصحیح و تعلیق علیه حسن حسن‌زاده الآملی. ـ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷٤.
ج.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ISBN 964 – 422 – 538 – 4 (ج ۱)
ISBN 964-422-540-6 (دوره)
پشت جلد به انگلیسی:
Al-Hikmat Al-Mota'āliya
Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a
چاپ اول: ۱۳۷۲. چاپ دوم: ۱۳۷٤. چاپ سوم: ۱۳۸۳.
۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹؟ – ۱۰۵۰ق. اسفارالاربعه ـ نقد و تفسیر. ۲. فلسفهٔ اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱٤. الف. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات. ب. عنوان. ج. عنوان: اسفارالاربعه.
B ۱۸۹/۱
۱۳۷٤
کتابخانه ملی ایران

## السفر الرابع
## في علم النفس من مبدإ تكونها* من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها و

---

* قوله: «في علم النفس من مبدإ تكوّنها...» قد تقدّم في أواخر الفصل السابع من الموقف التاسع من إلهيّات هذا الكتاب في مفتتح عنوان «إشكال فكري و انحلال نوري» قوله: «إنّ معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت و ذلك لأنى نظرت إلى نفسى فوجدتها إنّيّةً صرفةً لايدخل فيها جسد ولا عضو من الأعضاء...»، فراجع.

ولايخفى على المتدرّب في الحكمة المتعالية حُسن صنيعة المصنّف ـ قدّس سرّه ـ حيث جعل سفر النفس الإنسانيّة آخر الأسفار اقتداء بالقرآن الحكيم، حيث ختم السور القرآنية بسورة الناس، فتدبّر جداً. ونعم ما أفاد في ذلك العارف الشبستري في أوائل «گلشن راز» في ترتيب نظام كتاب العالم بقوله:

به نزد آن‌كه جانش در تجلّى است — همه عالم كتاب حق تعالى است
عرض اعراب و جوهر چون حروفست — مراتب همچو آيات وقوفست
ازو هر عالمى چون سوره‌اى خاص — يكى زان فاتحه و آن ديگر اخلاص
نخستين آيتش عقل كل آمد — كه در وى همچو باى بسمل آمد
دوم نفس كل آمد آيت نور — كه چون مصباح شد در غايت نور
سيم آيت درو شد عرش رحمان — چهارم آية الكرسى همى دان
پس از وى جرمهاى آسمانيست — كه در وى سورة سبع المثانيست

نظر كن باز در جرم عناصر / كه هر يك آيتى هستند باهر
پس از عنصر بود جرم سه مولود / كه نتوان كردن اين آيات معدود
به آخر گشت نازل نفس انسان / كه برناس آمد آخر ختم قرآن

ثم إن قوله: «من مبدإ تكوّنها من المواد الجسمانية...» ناظر إلى أن النفس جسمانية الحدوث و روحانيّة البقاء. وقوله: «الباب الأول فى أحكام عامّة للنفس و فيه فصول» الفصول فى المقام جمع منطقى لأنّ فى هذا الباب فصلين فقط.

و اعلم أن لنا عدّة كتب و رسائل بالعربيّة و الفارسيّة نظماً و نثراً فى معرفة النفس و هى فى الحقيقة شروح و تفاسير لهذا السفر من كتاب الأسفار، و نهدى إليك أسماء طائفة مما طبع منها كمايلى والله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب:

١ ـ رسالة «عيون مسائل النفس» بالعربيّة، و هى ست و ستّون عيناً، كلّ عين منها فى موضوع خاصّ فى معرفة النفس.

٢ ـ كتاب «سرح العيون فى شرح العيون» و هذاالكتاب القويم المحكيم هو شرح تلك الرسالة أعنى «عيون مسائل النفس» بالعربية، و قد طبع مراراً مع متنها أعنى تلك الرسالة المذكورة. وقد صار بحمدالله سبحانه من الكتب الدرسيّة الحوزويّة «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء». و فى وصف هذاالكتاب ينبغى التمسّك بالمَثَل المعروف العربى: «كلّ الصيد فى جوف الفرأ».

٣ ـ كتاب «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة» بالعربية، وهو يبحث عن أدلّة تجرّدها فى خمسة أبواب، على التفصيل الذى ينطقه ذلك الكتاب الحكيم المطبوع القويم.

٤ ـ كتاب «گنجينهٔ گوهر روان» كتابٌ مرقوم يشهده المقرّبون، وقد طبع عدّة مرّات. ذلك الكتاب الحكيم مشتمل على أكثر من سبعين برهاناً و عدّة آيات و روايات على تجرّد النفس الناطقة و مقام فوق تجرّدها العقلى، وقد حرّرناه بالفارسية، ولعمرى إنّما ينبغى أن يقال فى شأنه:

آن كس كه زكوى آشنائى است / داند كه متاع ما كجائى است

٥ ـ كتاب «دروس اتحاد عاقل بمعقول» صنّفناه بالفارسية، و قد طبع عدّة مرات. و هو مشتمل على ثلاثة و عشرين درساً، و كلّ درس منها يعادل رسالةً وجيزةً فى موضوعها و صارمن الكتب الدرسيّة.

۶ ـ كتاب «دروس معرفت نفس» صنّفته بالفارسية، وهو مشتمل على ثلاثة و خمسين و مأة درس، وقد طبع مرّات عديدة وصارمن الصّحف الدرسيّة أيضاً.

۷ ـ كتاب «انسان كامل از ديدگاه نهج‌البلاغة» وقد طبع فى عدّة مرّات.

۸ ـ رسالة «انسان در عرف عرفان» وقد طبعت فى مرّات عديدة.

۹ ـ كتاب «انسان و قرآن» بالفارسية وقد طبع غير مرة بل مرّات عديدة.

۱۰ ـ رسالة «صد كلمه در معرفت نفس» بالفارسيّة، وقد طبعت عدّة مرّات.

ثم قد جمعنا فى النكتة ۱۰۰۱ من كتابنا «الف نكتة و نكتة» (هزار و يك نكته) أربعين حديثاً فى معرفة النفس و نكتفى‌ها هنا بذكر بعضها تبرّكاً و ترغيباً و تشويقاً كمايلى، والله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب:

۱ ـ عن كميل بن زياد قال: سألت مولانا أميرالمؤمنين عليه‌السلام فقلت يا أميرالمؤمنين: أريد أن تعرّفنى نفسى، فقال: يا كميل و أىّ الأنفس تريد أن أعرّفك؟ قلت: يا مولاى وهل هى إلا نفس واحدة؟

قال يا كميل إنّما هى أربعة: النامية النباتيّة، والحسّية الحيوانيّة، و الناطقة القدسية، والكلّية الإلهيّة. ولكلّ واحدة من هذه خمس قوى و خاصيتان:

فالنامية النباتية لها خمس قوى: ماسكة و جاذبة، وهاضمة، و دافعة، و مربّية. و لها خاصيتان: الزيادة و النقصان، و انبعاثها من الكبد.

والحسّية الحيوانيّة لها خمس قوى: سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس. و لها خاصيتان: الرضا و الغضب، و انبعاثها من القلب. والناطقة القدسية لها خمس قوى: فكرو ذكر و علم و حلم و نباهة، وليس لها انبعاث؛ وهى أشبه الأشياء بالنفوس الملكيّة، ولها خاصيتان: النزاهة و الحكمة.

والكلّية الإلهيّة لها خمس قوى: بقاء فى فناء، و نعيم فى شقاء، و عزّ فى ذلّ، و فقر فى غناء، وصبر فى بلاء. ولها خاصيتان: الرضا و التسليم. و هذه التى مبدؤها من الله و إليه تعود. قال الله تعالى: «ونفخت فيه من روحى»، و قال‌الله تعالى: «يا أيتها النفس المطمئنّة، ارجعى إلى ربك راضية مرضية». و العقل وسط الكلّ.

۲ ـ قال أميرالمؤمنين على ـ عليه‌السلام ـ لحبر من أحبار اليهود و علمائهم: من اعتدل

رجوعها الى غايتها القصوى، و فيه أبواب.

---

طباعه صفي مزاجه، و من صفي مزاجه قوى أثر النفس فيه، و من قوى أثر النفس فيه سمى إلى ما يرتقيه، و من سمى إلى ما يرتقيه فقد تخلّق بالأخلاق النفسانيّة فقد صار موجوداً بما هو إنسان دون أن يكون موجوداً بما هو حيوان، و دخل في الباب الملكي وليس له عن هذه الحالة مغيّر؛ فقال اليهودي: الله‌اكبر يا ابن أبي طالب، لقد نطقت بالفلسفة جميعها.

۳ ـ علم الهدى سيد مرتضى در مجلس نوزدهم غررو درر از حضرت رسول‌الله ـ ص ـ روايت كرده است كه: آن جناب فرمود: «اعلمكم بنفسه أعلمكم بربّه.»

۴ ـ حضرت وصيّ امام أميرالمؤمنين على ـ عليه‌السلام ـ فرمود: «العارف من عرف نفسه فأعتقها و نزّهها عن كلّ ما يبعّدها».

۵ ـ وكذا قال الوصيّ الإمام أميرالمؤمنين عليّ عليه‌السلام: «إن للجسم ستّة أحوال: الصحّة والمرض و الموت والحيوة والنوم واليقظة، و كذلك الروح فحياتها علمها، و موتها جهلها، و مرضها شكّها، و صحّتها يقينها، و نومها غفلتها، و يقظتها حفظها».

فنقول: هذا السفر من الأسفار يحتوى ما هو من أهم المسائل في الحكمة المتعالية، لأن معرفة النفس مرقاة إلى معرفة كلّ المعارف من المبدأ إلى المعاد، كما قال ولي ذى الجلال الإمام على عليه‌السلام: «من جهل نفسه كان بغيره أجهل». وقال أيضاً: «لاتجهل نفسك فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكلّ شيء.» وقال «من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كلّ معرفة وعلم». و سائر الروايات الّتي نقلناها في رسالتنا المسمّاة بـ «إنه الحق» و في غيرها أيضاً.

والبحث عن معرفة النفس ينتهى إلى عدة مباحث أصيلة، و قد ذكرنا أمّهاتها في تلك الرسالة أيضاً و تنتهى إلى اثنى عشر عنواناً، فراجع. و خلاصة تلك المباحث الشريفة تدور حول أسس ثلاثة هي مبدأ تكوّنها و أطوار مقاماتها و رجوعها إلى غايتها القصوى، أي الأسس التى أفادها صاحب الأسفار في مطلع هذا السفر القيّم براعةً للإستهلال.

ثمّ ما جاء في النسخ المطبوعة من التعبير بغاياتها القصوى على صورة الجمع فكأنّه محرّف، لأن الغاية القصوى ليست إلا واحدة بخلاف المقامات، فالصواب إلى غايتها القصوى كما في بعض النسخ المصحّحة عندنا، فتدبّر.

# الباب الاول

## فی أحكام عامّة للنفس* وفيه فصول:

### فصل «۱»
### فی تحديد النفس**

إعـلم أنّ عـناية البـاری جلّ اسمه لمّا أفـادت جميع مـا يمكن إيـجادها بالفـيض الأقـدس*** عـلى ترتيـب الأشـرف فالأشرف حتّى بلغ إلى أدنى

---

* قولـه: «الباب الأول فی أحكام عامّة للنفس» أی أحكام تشمل النفس النباتيّة و الحيوانيّة و الإنسانيّة و الفلكيّة، فتدبّر. قوله: «وفيه فصول» الجمع منطقی لأنّ فی هذا الباب فصلين.

** قولـه: «فصل فی تحديد النفس: التحديد بمعنى التعريف، ولنا حول تحديده كلام لعلّه يجديك فی المقام ذكرناه فی رسالة «إنّه الحق» المطبوعة، اقرأ وارْقَ؛ و بالجملة:

دانش نفست نه كار سرسريست　　　گر به حق آگه شوی دانی كه چيست

و سيأتی كلام المصنف عن قريب فی ذلك حيث يقول: «فإنّ البسيط و إن لم يكن له حدّ الخ».

*** قولـه: «لمّا أفادت جميع مايمكن إيجادها بالفيض الأقدس...» الفيض الإلهی ينقسم بالفيض الأقـدس ـ أی الأقـدس مـن السوائيّة و من كلّ قيد ـ و التجلّی الأول؛ بواسطة الحبّ الذاتی، و طلـب مفاتـيح الغيب ـ أی الأسماء الذاتيّة التی لايعلمها إلا هو ـ ظهورها و كمالها، فإنّ الفيض

البسائط * و أخسها منزلة. ولم يجز فى عنايته وقوف الإفادة على حدّ لايتجاوزه فبقى إمكان وجود أمور غيرمتناهية فى حدّ القوّة إلى الفعل، و كانت الموادّ الجسمانية وإن تناهت فى الإظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعّال كتأثير أشعة الكواكب سيّما الشمس فى التلطيف و التعديل لتصير باكتسابها نضجاً و اعتدالا مادّة للأغذية و الأقوات، وقوّة منفعلة، لتوليد الكائنات، متهيّأة لقبول النشو والحياة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية، كالحيوان و النبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدّم عليها من سائر المركبات و قواها، و قدمرّ السبب اللّمى فى كون الأخسّ قابلا لما هو أشرف إذا لممكن لم يخلق هباءً و عبثاً ** بل لأن يكون عائداً إلى غايته

---

الإلهى ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدّس، و بالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليّة فى العلم، و بالثانى تحصل تلك الأعيان فى الخارج مع لوازمها و توابعها، و إن شئت فراجع أول الفصل الثالث من فصول مقدمة شرح القيصرى على فصوص الحكم للشيخ الأكبر (ج ١، ص ٨٢ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

و كذلك قد أفادالعلامة القيصرى فى أوائل شرحه على الفصّ الآدمى من فصوص الحكم بقوله: «والقابل ـ أى القابل الذى يقبل الروح الإلهى ـ لايكون أى لايحصل إلا من فيضه الأقدس أى الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائيّة و نقائص الحقائق الأمكانيّة، و قدعلمت فى ما مرّ من المقدّمات أن الأعيان الّتى هى القوابل للتجلّيات الإلهيّة كلّها فائضة من الله بالفيض الأقدس، و هو عبارة عن التجلّى الحبّى الذاتى الموجب لوجود الأشياء و استعداداتها فى الحضرة العلميّة ثمّ العينية، كما قال: كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أعرف الحديث. والفيض المقدّس عبارة عن التجلّيات الأسمائيّة الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان فى الخارج. فالفيض المقدّس مترتّب على الفيض الأقدس (الطبع المذكور، ج ١، ص ٢٢٣).

* قوله: «حتى بلغ إلى أدنى البسائط...» يعنى بأدنى البسائط وأخسّها منزلةً الهيولى الأولى.

** قوله: «إذالممكن لم يخلق هباءً و عبثاً» كما قال إمامنا الوصىّ أميرالمؤمنين على ـ

الأصلية. فالعناصر أنّما خلقت لقبول الحياة و الرّوح.

فأوّل ما قبلت من آثار الحياة* حياة التغذية و النشؤ والنماء و التوليد، ثمّ حياة الحس و الحركة، ثمّ حياة العلم و التمييز، ولكلّ من هذه الأنواع من الحياة صورة كماليّة يفيض بها على المادّة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إياها، تسمّى تلك الصورة نفساً أدناها النفس النباتيّة، وأوسطها النفس الحيوانيّة، و أشرفها النفس الناطقة، ولهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتىٌ وحدّ جامعٌ، و نحن نريد أن نذكر فى هذا الفصل، البرهان على وجودها مطلقا** والحدّ لماهيّتها نفساً؛ فإنّ البسيط و إن لم يكن لـه حدّ*** ولا عليه برهان، من

---

عليه‌السلام ـ فى الخطبة ۱۹۳ من نهج البلاغة: «واعلموا عبادالله أنه لم يخلقكم عبثاً ولم يُرسلكم هملاً...» (ط تبريز، ص ۱۸۰).

* قولـه: «فأوّل ما قبلت من آثارالحياة...» هذا جواب قوله: «لمّا أفادت جميع ما يمكن...». ثم إنّ قوله «حياة التغذية و النشو والنماء و التوليد» هوالمشار إليه فى قوله الآتى: «أدناها النفس النباتية». و قوله: «ثم حياة الحس و الحركة» هو المشار إليه فى قوله الآتى: «وأوسطها النفس الحيوانية». وقوله: «ثم حياة العلم و التميز» هوالمشارإليه فى قوله الآتى: «وأشرفها النفس الناطقة». ثم أعلم أنّ النفس الناطقة شاملة على النّفوس الفلكية أيضاً. فالحكم عامّ للنفس بأنواعها الأربعة.

** قولـه: ونحن نريد أن نذكر فى هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقاً...» أى لامن حيث إنها نفس ولا من حيثية أخرى، بخلاف الحدّ فإنّه يكون لها من حيث إنّها نفس. و قوله: «من جهة هوية ذاته البسيطة» أى من حيث وجوده المطلق مع قطع النظر عن الحدّ و التعيّن.

*** قولـه: «فإنّ البسيط و إن لم يكن له حدّ...» هذا بيان لزيادة قوله نفساً. حيث قال: «والحدّ لماهيتها نفساً...» يعنى أن الجوهر البسيط لمّا لم يكن لـه حدّ. ولم يمكن لـه إقامة الحدّ من جهة هوية ذاته البسيطة، أردنا إقامة الحدّ لجوهر النفس من حيث كونه نفساً حتّى يتمشّى الحدّ من جهة فعله و انفعاله.

جهة هويّة ذاته البسيطة، ولكن من جهة فعله أو انفعاله ممّا يقبل التحديد، و يقام عليه البرهان، فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس و صور.

أمّا البرهان على وجودها* فنقول: إنا نشاهد أجساماً يصدر عنها الآثار

---

* قوله: «أمّا البرهان على وجودها...» أي البرهان على وجودها مطلقا كما أشار إليه آنفاً بقوله: «ونحن نريد أن نذكر في هذاالفصل البرهان على وجودها مطلقا»، أي لا من حيث إنّها نفس، ولا من حيثيّة أخرى، بخلاف الحدّ فإنه يكون لها من حيث كونها نفساً.

ففي المقام أمران. أحدهما البرهان على وجودها مطلقاً. والثاني الحدّ لما هيتها نفساً؛ وشرع لإقامة بيان البرهان على وجودها مطلقاً، فقال: «أمّا البرهان على وجودها فنقول: إنا نشاهد أجساماً»، ثم أخذلإقامة بيان الحدّ، فقال: «و أما الحدّ فنقول آخذاً الخ».

ثمّ اعلم أنّ قوله: «أمّا البرهان على وجودها فنقول: إنا نشاهد أجساماً...» ناظر إلى كلام الشيخ في أوّل الفصل الأوّل من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ١٣ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه) حيث قال: «إن أول ما يجب أن نتكلّم فيه إثبات وجودالشيء الذي يسمّى نفساً، ثم نتكلّم في ما يتبع ذلك فنقول: إنا قد نشاهد أجساماً تحسّ و تتحرّك بالإرادة الخ». والمصنّف أعني به صاحب الأسفار قد تصرّف في كلام الشيخ، والنظر الأصيل في هذا الأمر إثبات مبدأ هذه الآثار المشاهدة في بعض الأجسام دون بعضها، لأن الطبيعيّ الدّهري الذي ينكر ماوراء الطبيعة يتمشّى مع الحكيم الإلهي إلى هذه العقبة وفي صعودها يخالفه و يتركه ويقول الإنسان بنية جسمانية فقط و الحياة منشأها من ايتلاف الأجزاء الأتيّة لاغير على ما يذكره كتبهم المادّيّة.

فمادام الحكيم الإلهي لم يثبت جوهر النفس و لم يحكم إثبات وجود هذا الجوهر مطلقاً لايقدر على إثبات سائر الأصول الاعتقادية من المبدأ إلى المعاد، لأنّ إنزال الكتب و إرسال الرسل و اعتقاد الحشر و الثواب والعقاب و طرق المعارف الربوبيّة كلّها مبتنية على معرفة هذا الجوهر. وإنّما سلكوا في إثباته مسيرالبرهان التجربي والاستقرائي، ولا يخفى عليك أنّ الدليل التجربي أوقع فيالنفوس المادّيّة، فنعم المسير سلكوا.

الكلام في الأصل الأول من الأصول حول معرفة النفس

واعلم أن البحث عن معرفة النفس مبتن على أمّهات وأصول: أحدها إثبات مبدأ تلك الآثار

لاعلى و تيرة واحدة من غير إرادة، مثل الحسّ والحركة و التغذية و النموّ و توليد المثل، وليس مبدء هذه الآثار المادّة الأُولى، لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل و التأثير، و لاالصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام، إذ قد توجد أجسام تخالف تلك الأجسام فى تلك الآثار، وهى أيضاً قدلاتكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال، فإذن فى تلك الأجسام مباد غيرجسميتها، وليست هى بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هى قوّة متعلّقة بتلك الأجسام، وقد عرفت فى مباحث القوّة و الفعل* أنّا نسمّى كلّ قوّة فاعليّة

---

الخاصّة فى بعض الأجسام دون بعض و تلك الأجسام هي آلية، و سيأتى التحقيق عن معنى كونها آلية. والبحث عن إثباته و البرهان على ذلك أى البرهان على وجودها هوما تصدّى لها الشيخ فى أول الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء حيث قال: «إنا قد نشاهد أجساماً تحسّ و تتحرك بإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذى و تنمو و تولّد المثل و ليس ذلك لها لجسميّتها، فبقى أن تكون فى ذواتها مبادئ لجسميّتها ـ إلى قوله: ـ فإنا نسميّه نفساً.

واعلم أن البحث على إثبات ذلك المبدأ فى هذاالأصل الأول يكون على سبيل الاطلاق كما قال صاحب الأسفارها هنا: «و نحن نريد أن نذكر فى هذاالفصل البرهان على وجودها مطلقاً» أى لا من حيث إنها نفس ولا من حيثية أخرى بخلاف التحديد. فإنه يكون لها من حيث إنها نفس؛ والمباحث فى هذا الأصل ناظر إلى إثبات هذا المبدأ فقط على نظم التعليم الطبيعى كالمسائل الهندسيّة المترتّبة على نظمها و أسلوبها. فالمبرهن فى هذا الأصل لاينظر إلى أنّ هذا المبدأ هل هو جسم أو غيرجسم، بل نظره أنّما فى إثبات وجوده مطلقاً، فيستنتج من برهانه التجربى أنّ بعض الأجسام له مبدأ خاصّ ليس لبعض الآخر، و إنّما يهدينا إلى إثبات وجوده الفحص التجربىّ الاستقرائى فى خواصّ الأجسام و آثارها الوجوديّة.

الكلام فى الأصل الثانى من الأصول حول معرفة النفس:

وأما الاصل الثانى: من الأصول حول معرفة النفس فهو ما يأتى عن المصنّف بعد أسطر حيث يقول: «أمّا الحدّ فنقول آخذاً فى بيانه...» فارتقب.

* قوله: «وقد عرفت فى مباحث القوّة والفعل...» قال فى الأمور العامّة: «هو مبدأ التغيّر من

يصدر عنها الآثار لاعلى و تيرة واحدة نفساً وهذه اللفظة إسم لهذه القوّة لابحسب ذاتها البسيطة بل منْ حيث كونها مبدءاً لمثل هذه الأفاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي.

وأما الحدّ فنقول آخذاً في بيانه* على طبق ما قالته الحكماء: إنّ النفس لها

---

شيء في شيء آخر من حيث هو آخر»، ولفظ المبدأ مشترك بين مبدأ إمكان الشيء و مبدأ فعليّة الشيء. وقال الشيخ في أول الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ١٣ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه): «والشيء الذى تصدر عنه هذه الأفعال، و بالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على و تيرة واحدة عادمة للإرادة فإنّا نسميّه نفساً.

و هذه اللفظة [أى النفس] اسم لهذا الشيء لامن حيث هو جوهره ولكن من جهة إضافة مّاله، أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل. و نحن نطلب جوهره و المقولة التى يقع فيها من بعد، ولكنّا الآن إنّما أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا و أثبتنا وجود شيء من جهة مّاله عرض مّا. ونحتاج أن نتوصّل من هذاالعارض الذى له إلى أن نحقّق ذاته لنعرف ما هيّته. كأنّا قد عرفنا أنّ لشيء يتحرّك محركاً مّا، ولسنا نعلم من ذلك أن ذات هذا المحرّك ما هو؟ الخ».

الاصل الثانى من الأصول حول معرفة النفس

* قوله: «أما الحدّ فنقول آخذاً فى بيانه...» هذا هو الأصل الثانى الموعود بيانه من الأصول المبتنية عليها معرفة النفس، فقال: أما الحدّ فنقول آخذاً فى بيانه على طبق ما قالته الحكماء الخ. و إنما قال على طبق ما قالته الحكماء لأنّهم ذهبوا إلى أنّ النفس تنفعل من صورالمحسوسات والمعقولات، و أما هو فغير قائل بإدراك النفس على الانفعال بل على النحو الذى قرّر فى محلّه و معلوم لأهل، و سيأتى تحريرالتحقيق فى ذلك.

ثمّ كلامه هذا ناظر إلى ما قاله الشيخ الرئيس ـ قدّس سرّه ـ فى الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ١٥ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه):

«إنّ النفس يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال قوّة.

و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة و المعقولة على معنى آخر قوّة.

حيثيّات متعدّدة فتسمّى بحسبها بأسام مختلفة و هى القوّة و الكمال والصورة*، فهى لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك، وعلى الإنفعال من صور المحسوسات و المعقولات الذى هوالإدراك، تسمّى قوّة؛ و بالقياس إلى المادّة الّتى تحلّها ليجتمع منها جوهر نباتىّ أو حيوانىّ صورة؛ و بالقياس إلى أنّ طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها** فإذا انضاف إليها كمل بها النوع

---

ويصحّ أن يقال أيضاً لها بالقياس إلى المادّة الّتى تحلّها فيجتمع منهما جوهر نباتى أو حيوانى صورة.

ويصحّ أن يقال لها أيضاً بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعاً محصّلاً فى الأنواع العالية أو السّافلة كمال، لأنّ طبيعة الجنس تكون ناقصة غير محدودة مالم تحصّلها طبيعة الفصل البسيط أو غير البسيط منضافاً إليها، فإذا انضاف كمل النوع فالفصل كمال النوع الخ».

واعلم أن القوّة فى كلام الشيخ بمعناها الأولى أعنى بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال يقال لها مبدأ التغيّر فى الغير، و بمعناها الثانى أى بالقياس إلى قبولها الصور المحسوسة و المعقولة يقال لها قوّة بمعنى الانفعال، والمصنّف أعنى به صاحب‌الأسفار غيرقائل بالقبول ولذا قال على طبق ما قالته الحكماء، فافهم.

وقول الشيخ تكون ناقصة غير محدودة، أى غير معيّنة؛ ولهذا الكلام شأن فى المقام، وسيأتى توضيحه منّا إن شاءالله تعالى شأنه.

وقوله: «مالم تحصلها طبيعة الفصل البسيط» الفصل البسيط كالناطق بالنسبة إلى الحيوان، وقوله: «أو غيرالبسيط» غيرالبسيط كالحسّاس المتحرّك بالارادة بالنسبة إلى الحيوان، فافهم.

* قوله: «وهى القوّة والكمال والصورة...» قال شارح المقاصد فى بيان كون تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة ما هذالفظه: «الصورة يقاس إلى المادة والكمال إلى النوع ففى المعنى الذى به يتحصّل الجسم فيصير أحدالأنواع، و مصدر الأفعال يكون المقيس إلى أمر هو نفس ذلك المتحصل أولى من المقيس إلى أمر بعيد لايكون موقعه إلا بالقوّة ولا ينسب إليه شىء من الأفاعيل»، فراجع.

** قوله: «قبل اقتران الفصل بها...» أى قبل اقتران الفصل بطبيعة الجنس، فإذا انضاف الفصل

كمالا؛ فقالوا: تحديدالنفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه:

أمّا أوّلا فلأنّه أعمّ من حيث إنّ الصورة عندالجمهور هى المنطبعة فى المادّة، ومن النفس ما هى غير منطبعة فهى إذن ليست صورة للبدن و لكنها كمال له، كما أنّ الملك كمال للمدينة والرّبان كمال للسفينة. *

وأمّا ثانياً فلأنّ الكمال قياس إلى المعنى الّذى هو أقرب من طبيعة الجنس وهو النوع، والصورة قياس إلى الشىء الّذى ** هوأبعد من ذلك و هو المادّة فالصورة تقتضى نسبة إلى شىءٍ بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، و إلى

---

إلى طبيعة الجنس كمل بذلك الانضياف النوع كمالاً. وقوله: «من حيث إن الصورة عند الجمهور هى المنطبعة فى المادة...» وأمّا عنده فالصورة هويّة وجوديّة.

* قوله: «والرُبّان كمال للسّفينة» ربّان كرُمّان: مهتر كشتى‌بانان كه كشتى راند (منتهى الأرب).

** قولـه: «والصـورة قياس إلى الشىء الذى...» قال الشيخ فى الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ١٦ بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه):

«و إذا كان الأمر كذلك فالصورة تقتضى نسبة إلى شىء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، وإلى شىء يكون الجوهر الحاصل هو ما هو به بالقوة، وإلى شىء لاتنسب الأفاعيل إليه، و ذلك الشىء هـو المادّة لأنها صورة باعتبار وجودها للمادّة. والكمال تقتضى نسبة إلى الشىء التامّ الذى عنه تصدر الأفاعيل لأنه كمال بحسب اعتباره للنّوع. فبيّن من هذا أنّا إذا قلنا فى تعريف النفس إنها كمال كـان أدلّ على معناها، وكان أيضاً يتضمّن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذّ النفس المفارقة للمادّة عنه».

بيان: قولـه «وأمّا ثانياً» فلأنّ الكمال قياس إلى المعنى الذى هو أى ذلك المعنى أقرب من طبيعة الجـنس، وهـو أى ذلـك المعـنى هو النوع؛ والصورة قياس إلى الشىء الذى هو أى ذلك الشىء هوالمادة؛ فالصورة تقتضى نسبة إلى شىءٍ ـ أى إلى مادّة ـ بعيد صفة لشىء من ذات الجوهر أى النـوع الحاصـل مـنها أى من طبيعة الجنس و إلى شىء أى المادّة يكون الجوهر الحاصل بحسبه متعلق بيكون، هو أى الجوهر ما هو بالقوّة الخ، فتدبّر.

شــيء يكــون الجوهــر الحاصــل بحســبه هــو ما هو بالقوّة إلى شيء لاينسب الأفاعـيل الـيه اعـنى المادة، بخلاف الكمال فإنه ينسب إلى أمر محصّل بالفعل ينسب إليه الأفاعيل بالحقيقة أعني النوع.

وأمـا ثالـثاً فـلانّ الدلالة على المادّة مقترنة في الدلالة على النوع من غير عكـس. فتـبين من هذا أنّا إذا قلنا في تعريف النفس إنّها كمال كان أدلّ على معـناها* و كـان متضـمناً لجمـيع أنواعها من جميع وجوهها، ولاتخرج النفس المفارقة عنه.

وهو أيضاً أولى من القوّة** لوجوه:

أمـا أولا فـلأنّ للـنفس قـوّة الادراك وهي إنفعالية و قوّة التحريك و هي فعلية، وليس إعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر. فإن قيل لفظ القوّة و اقتصر على أحد وجهين عرض ما قلناه. و شيء آخر و هو أن لا يتضمن*** الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة، وقد بيّن في علم الميزان: أنّ ذلك ليس بجيّد ولاصواب، فيجب اعتبار هما في حدّها، و اسم القوّة

---

* قولــه: «إذا قلـنا في تعـريف النفس إنّها كمال كان أدلّ على معناها» أقول: هذه هي العبارة الصحيحة التي نقلناها من عدّة نسخ مصحّحة وقد حرّفت في الطبع الرحلي بهذه الصورة المشوّهة: «إذا قلـنا في تعريف النفس إنه كمال أول كان علي معناها». و قوله: «ولا تخرج النفس المفارقة عنه» أي عـن التعريف، وفي الطبع المذكور قد حرّفت العبارة بهذه الصورة المشوّهة: «ولايخرج النفس المفارقة عنها».

** قولــه: «وهــو أيضــاً أولى من القوّة...» قال شارح المقاصد: إنّ القوّة لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك، و مبدأ القبول و الإنفعال كالإحـساس و كلاهما معتبران في النفس و في الاقتصار على أحدهما مع أنه إخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف.

*** قوله: «وهو أن لايتضمّن...» أي لايتضمّن التعريفُ الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة.

يتنا ولهما بالإشتراك* لأنّ أحدهما داخل تحت مقولة أن يفعل والآخر تحت مقولة أن ينفعل، فالأجناس العالية قد علمت أنها متباننة بتمام ماهيّاتها، و إطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه فى الحدود بخلاف لفظ الكمال فإنّ قوله عليهما** ليس بالإشتراك فإنّ النفس من جهة القوّة الّتى يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، و من جهة القوّة الّتى تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضاً كمال.

وأما ثانياً فلأنّ القوة إسم لها من حيث إنها مبدء للأفعال، والكمال إسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها تكمّل النوع، وما يعرّف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرّفه من بعض جهاته، فظهر أنّ الكمال هوالّذى يجب أن يوضع فى حدّ النفس مكان الجنس.

قالوا: إنا إذا عرّفنا أنّ النفس كمال*** لكذا بأىّ تفصيل يبيّن تحصيله لم نكن بعد عرّفنا حقيقة النفس و ذاتها، بل عرّفناها من حيث هى نفس، وقد عرفت فى باب المضاف أنّ وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل، ولانعرف من وجود النفس إلا ما تقتضيه تلك الإضافة المحدودة بما هى إضافة محدودة لاتمام وجودها لكون اسم النفس غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافى، ولم يوضع هذا الإسم، لكنّه حقيقة الجوهر النفسانى بحسب معناه المشترك أو المختص، بل من حيث إضافة التدبير و التصرّف للأبدان، و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلّقىّ مقيس إلى شيء آخر، فالإضافة النفسيّة مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حدّ النفس لكونه داخلا فى تقوّم وجودها التعلّقى الإضافى كما يدخل وجود البنّاء فى قوام البناء، و يؤخذ فى حدّه ولا يؤخذ فى حدّ الإنسان؛ فإنّ الحدود بإزاء الوجودات. فللإنسان بما هو

---

* قوله: «واسم القوة يتنا ولهما بالاشتراك...» أى بالاشتراك اللفظى.

** قوله: «فإنّ قوله عليهما...» أى فإنّ حمله عليهما.

*** قولـه: «قـالوا إنا إذا عرّفنا أن النفس كمال...» المقصود من نقل هذا القول ردّه و تحقيق الحقّ فيه، كما أشار إليه بقوله الآتى: «حكمة مشرقيّة».

إنسان وجود، وله حدّ بإزائه-يعرّف به، كالحيوان الناطق، و للبناء بما هو بناء وجود وله حدّ آخر بإزائه ولا يدخل فى حدّه الإنسان ولا شيء من الجوهر و جنسه، لأنّه من مقولة المضاف، والإنسان من مقولة الجوهر، والمقولات متبائنة بتمامها، فشيء منها لايدخل فى حدّ شيء من الأُخرى، فالنظر فى النفس بما هو نفس نظر فى البدن، ولهذا عدّ علم النفس من العلوم الطبيعيّة الناظرة فى أحوال المادّة و حركاتها، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدء آخر و يستأنف علما آخر غير هذا العلم الطبيعي، ولو كنّا عرّفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها فى أيّ مقولة وقعت فيها مشكلاً، فإنّ من عرف حقيقة الشيء و فهم ذاته فعرض على ذهنه طبيعة أمر ذاتيّ له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له، إذا لذاتى بيّن الثبوت لما هو ذاتيّ له كما عرف فى فنّ الميزان.

## حكمة مشرقية

و هيهنا سرّ شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر فى جوهريته و استكمال الحقيقة الإنسانيّة فى هويّته و ذاته*، و يعلم أنّ هذا الحدّ للنفس ليس بحسب‌الإسم فقط كما فى حدّ البنّاء و الأب والإبن وما يجرى مجراها، و ذلك لأنّ نفسيّة النفس ليست كأبوّة الأب و بنوّة الإبن و كاتبيّة الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوّه عن تلك الإضافة فإنّ لماهية البنّاء وجوداً، ولكونه بنّاءاً وجوداً آخر، وليس هو من حيث كونه إنساناً هو بعينه من حيث كونه بنّاءاً فالأول جوهر، و الثانى عرض نسبيّ. و هذا بخلاف النفس، فإنّ نفسيّة النفس نحو وجودها الخاص، وليس لماهية النفس** وجود آخر هى بحسبه لاتكون

---

* قوله: «فى هويّته وذاته» أي فى وجوده و ذاته.

** قوله: «وليس لماهية النفس...» أي وليس لماهية النفس وجود آخر هى أى النفس بحسبه، أى بحسب ذلك الوجود الآخر لايكون نفساً.

نفساً إلا بعد استكمالات و تحوّلات ذاتيّة تقع لها في ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلا فعّالا بعد ما كانت بالقوّة عقلا.

والبرهان على أنّ نفسيّة النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت* أو مفارقة، كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوّة اللاحقة بذات الأب أنّه لو كانت كما زعمه الجمهور** من الحكماء لزم كون النفس جوهراً متحصلا بالفعل من جملة الجواهر العقليّة المفارقة الذوات، ثمّ سنح لها أمر ألجأها إلى التعلّق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاولة العنصريات، لكنّ التالي مستحيل لأنّ ما بالذات لايزول، والجوهر المفارق لايسنح له شيء لم يكن له في ذاته، إذ محل الحوادث*** المادّة الجسمانية و ما يقترنها.

و أيضاً النفس تمام البدن، و يحصل منها و من المادّة البدنيّة نوع كامل جسمانيّ، ولايمكن أن يحصل من مجرّد و مادّي نوع طبيعي مادّي بالضرورة، فإذا بطل التالي فكذا المقدّم؛ فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرّفها فيه أمر ذاتيّ لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقوّمة لها، لكن لايلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولايخرج به النفس عن حدّ الجوهرية، بل عن حدّ العقلية فقط****. فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهيولى،

---

* قوله: «لازمة كانت...» أي لازمة كانت تلك العوارض اللاحقة أو مفارقة.

** قوله: «كما زعمه الجمهور...» أي كما زعمه الجمهور من كون النفس قديمة و تعلّقها بالبدن حادثاً. و قوله: «ثم سنح لها...» أي عرض لها أمر.

*** قوله: «إذ محلّ الحوادث...» أي إذا كانت النفس جوهراً مجرّداً غيرمقترنة بالمادة كيف تكون محل الحوادث الجسمانيّة، لأنّ محلّ الحوادث يجب أن يكون مادّة أو مقترناً بالمادّة. وقوله: «وأيضاً النفس تمام البدن» أي تمام البدن و كماله.

**** قوله: «بل عن حدّ العقلية فقط» أي بل يخرج عن حدّ العقليّة فقط.

و إضافة الصوريّة للصور الطبيعية، و إضافة المبدعية والعالمية و القادرية للواجب تعالى، و إضافة العرضية للسواد و البياض و غيرها من مقولات العرض. فإنّ أنحاء وجوداتها لاتنفك عن إضافة إلى شيء ولها معان أخر غيرالإضافة. لست أقول لها وجود آخر غير وجود* الإضافة، فالسواد مثلاله ماهيتا مستقلة فى معناها و حدّها، و هى من مقولة الكيف. ولكن وجودها فى ذاتها هو وجودها فى الموضوع أعنى عرضيتها، فالعروض للموضوع ذاتىّ لهويّة السواد لالماهيّته ـ وهكذا القياس فى المادة و الصورة و الطبيعة ـ والنفس من حيث أنّ لكلّ منها** ماهية أخرى و جوهرية غيرالإضافة، كما أنّ للأعراض ماهية أُخرى عرضية غيرالعروض ولكن هويّاتها الشخصية هويات إضافية، و بهذا يعلم أنّ الوجود أمرٌ زائد على الماهية، فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن، كما يلزم لكلّ صورة إضافة المادة، لكن ليس يلزم من ذلك*** كونها من باب المضاف ولا كونها من الأعراض، لأنّ هذه الإضافة إضافة التقويم والتكميل، لاإضافة الحاجة المطلقة كما فى العرض، فالنّفس مادامت لم تخرج من قوّة الوجود الجسمانى إلى فعلية العقل المفارق فهى صورة مادية على تفاوت درجاتها قرباً و بعداً من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة و ضعفاً، و كمالاو نقصاً، إذا لوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيّناه فى العلم الكلى فى مباحث القوّة والفعل.

ولنرجع إلى مافارقناه من تحديد النفس فنقول: فهى إذن كمال للجسم، لكن الكمال منه أوّلىٌّ و هو الّذى يصيربه النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل

---

* قوله: «لها وجود غير وجود...» أى لها وجود آخر غير وجود الإضافة.

** قوله: «من حيث أنّ لكلّ منها...» أى من حيث أن لكل منها ماهية أخرى و جوهرية غير الإضافة. ـ وقد سقطت حرف الواو العاطفة فى الطبعة الأولى.

*** قوله: «ليس يلزم من ذلك» قد سقط فعل يلزم فى الطبعة الأولى.

للسيف و الكرسيّ. و منه ماهوثان، و هوالّذى يتبع نوعيّةالشيء من أفاعيله و انفعالاتـه كـالقطع للسيف، و التمييز و الرويّة و الإحساس و الحركة الإراديّة للإنسـان، فإنّ هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأمور، بل إذا حصل* له مبدء هذه الأشياء بالفعل حتى صار لـه هـذه الأشـياء بالقوة القريبة بعد مالم يكن إلا بقوّة بعيدة، فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرّك بالارادة بالفعل، ولم يقع لـه الإحساس بالفعل لشيء. و المهندس مهندس بالفعل، وإن لم يعمل عمل المساحة و غيرها، والطبيب طبيب بالفعل، وإن لم يعالج أحداً. فالنفس كمالٌ أوّل؛ و كون الشيء كمالا أوّلا لشيء؛ لاينافى ذلك كونه كمالا ثانياً لشيء آخر.

فلا يرد أنّ النفس الإنسانيّة ليست كما لا للحيوان بما هو حيوان، ولاالنفس مطلقـاً كمال للجسم بما هو جسم، لما عرفت أنّ** تحقق كلّ طبيعة بتحقق كلّ فرد منه، و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد، فإذن النفس كمال أوّل للشيء و إن كانـت كمـالا ثانـياً لشيء آخر، و الشيء الّذى هى كمال أوّل لـه لابدّ و أن يكـون جسماً، لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد*** فى هذا التعريف هو الّذى بـالمعنى الجنسـى لاالجسم بـالمعنى المادّى كما علم فى صناعة الميزان، و قدمرّ

* قولـه: «بل إذا حصل...» كلمة «حتّى» زائدة فى العبارة كما فى الطبعة الأولى الرحلية؛ أى إذا حصل لـه مبدأ هذه الأشياء بالفعل صارله هذه الأشياء بالقوّة القريبة مع النوع بها. فلايكون لهذه الأشياء مدخل فىالنوع.

** قولـه: «لما عرفتِ أنّ...» العبارة الصحيحة هكذا: لما عرفت من أن تحقّق كلّ طبيعة بتحقّق فرد مّا منه و ارتفاعها الخ.

*** قولـه: «لكـن يجـب أن يؤخذ الجسم المورد...» وذلك لأن الكمال ما يؤخذ بالقياس إلى الجنس كما مرّ سابقاً، فإذا عرّفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ فى التعريف إنّما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة إنّما كملت و تحصّلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسـاً بهذا الاعتبار.

الفرق بينهما فى مباحث الماهية أيضاً. وليس هذا الجسم الذى النفس كمال له أعمّ من الجسم الطبيعى و الصناعى كالسرير و الكرسىّ والسفينة و المدينة، ولو فرض أنّ نفس الرّبان كمال للسفينة و نفس الملك كمال للمدينة فليست كما ليّتها هى النفسيّة للسفينة والمدينة، ولو أُخذ المجموع من السفينة و النفس أمراً واحداً، حتى تكون النفس كما لا له لم تكن ذلك المفروض مجموعاً جسماً ولا جوهراً ولا شيئاً من المقولات، إذا لماهية تابعة للوجود، والوجود مساوق للوحدة، و مالا وحدة له لاوجود له.

فظهر أنّ النفس كمال أوّل لجسم طبيعى؛ ولا كلّ جسم طبيعى إذ ليست النفس كمالا للنار* ولا للأرض، بل النفس الّتى فى هذا العالم كمال لجسم طبيعى يصدر عنه كمالاته الثانية بالآت يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس و الحركة الإرادية. و دلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أنّ ما يكون من الصور الّتى فعلها فى المادّة من غير توسط قوّة أُخرى، فذاتها متحدة الوجود بالمادّة كالصور الأُسطقسيّة والجمادية، كالنارية والهوائية و الياقوتية والذهبية و غيرها؛ فكأنّها هى مادّية محضة منقسمة بانقسامها.

وأما ما يكون من الصور الّتى فعلها باستخدام قوّة أُخرى، فلا محالة تكون تلك القوّة لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة، فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات** عن سنخ المادّة، و هذا الارتفاع عن دنّو المادّة الجسمية الأُولى شأن النفس، إذ لها حظّ من الملكوت و التجرد ولو قليلا فظهر أنّ كون الكمال الأوّل للجسم الطبيعى مما تفعل بالآلة خاصيّته النفسية. فكلّ

---

* قوله: «إذ ليست النفس للنّار» أى ليست صورة النار مثلاً هى النفس.

** قوله: «فتكون تلك الصورة كأنّها مرتفعة الذات...» و سيأتى البحث عن ذلك الحكم الحكيم فى الفصل الثالث عشر من الباب الثالث حيث يقول: «بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعّال كمالات متعاقبة جوهرية أوّلها كالصورة المعدنية و هى الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج الخ».

قوّة لجسم طبيعى من شأنها أن تفعل فعلا باستخدام قوّة أُخرى تحتها فهى عندنا نفسٌ، و هذا الحدّ أعنى قولنا كمال أوّل لجسم طبيعى آلىّ جامع لسائر النفوس، اذ ليس المراد بالآلة المذكورة فى تحديدالنفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى، مثل الغاذية و النامية و المولّدة فى النفس النباتيّة، و الخيال و الحسّ و القوّة الشوقيّة فى الحيوان، لامثل المعدة و الكبد* والقلب و الدماغ والعصب فيه، فعلى هذا نقول: النفوس الفلكية داخلة فى هذا الحدّ لصدق مفهوم الآلى عليها بالبرهان، و ذلك لأنّ البرهان قائم عندنا على أنّ الفلك مع كونه ذا نفس درّاكة للعلوم، فهو أيضا ذوقوّة طبيعية مباشرة للتحريك، وله أيضاً قوّة حسّاسة لاكالّتى فى هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطرء لآلة الحسّ. وأيضاً يكون فى بعض مواضع أبدانها قوة الحس و فى بعضها قوّة أُخرى، و لا كذلك مادّة الفلك لبساطته، فالفلك كلّه خيال**، و كلّه طبيعة محرّكة وضعية من جنس الطبيعته الخامسة، و كلّه حسّ لكن قوّة الحس و الحركة دون قوّة الخيال و قوّة الإدراك الكلى إن كانت.

و بهذا يندفع الإشكال*** الذى استصعب المتأخرون حلّه و هو أنّ الحدّ

---

* قوله: «لامثل المعدة والكبد...» فإن مايكون آلة النفس بالذات هوالقوى المختلفة، والأعضاء آلات بتوسط القوى.

** قوله: «فالفلك كلّه خيال...» أى فالفلك كلّه خيال و كلّه طبيعة محرّكة و حركة وضعيّة الخ.

*** قوله: «و بهذا يندفع الإشكال...» أى بهذا الحدّ الذى عرفت من تفسير الآلة بهذا المعنى يندفع الإشكال الذى استصعب المتأخرون حلّه الخ. واعلم أنّ المصنّف ناظر فى كلامه هذا إلى ما قاله الفخر الرازى فى الفصل الأول من الباب الأول من الفنّ الثانى من المباحث المشرقية فى تعريف النفس (ج ٢، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥، ط حيدرآباد دكن) حيث قال: «واعلم أنّ هذا الحدّ لايمكن أن يتناول النفوس الثلاث، أعنى النباتيّة و الحيوانيّة والفلكيّة، لأنّا إن أعطيناها اسم النفس لأنّها تفعل فعلاً مّا فقط، لزم أن تكون كلّ قوّة نفساً فتكون الطبيعة نفساً و ذلك مخالف

المذكـور ولا حـدّ آخر أيضاً لايمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعنى النباتيّة و الحيوانـيّة و الفلكـية، فإنّـا إن إعطيناها إسم النفس لأنّها كمال تفعل فعلا ما فقط، لزم أن يكون كلّ قوة نفساً فيكون الطبائع كلّها نفوساً، و ذلك مخالف لما أطـبق علـيه المـتقدّمون مـن العـلماء. و إن أعطينا إسم النفس للقوّة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتيّة و اندرجت الباقيتان؛ وان أعطيناه للقوّة الفاعلة أفعـالاً متخالفة خرجت النفس الفلكيّة* و دخلت الأخيرتان؛ و إن زدنا على هـذه المعـانى شـرطاً ازداد تخصيصـاً. فـإذاً كلّما احتيل حيلة يتناول بها إسم الـنفس الحيوانيّة و الفلكيّة يخرج النباتيّة، أو يتناول الحيوانيّة و النباتيّة تخرج الفلكيّة، و لا ينبغي أن يغترّ العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولا و عرضاً حتى يظنّ أنّها أفعال متقابلة فإنّ لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحـداً وجهـة واحـدة لايتغيّر. هذا ما ذكروه من الإشكال، وقد عرفت حلّه بتفسـير معنى الآلة، و لا حاجة إلى اعتبار الرأى المحتمل الغير المعلوم فى باب

---

للإجماع المنعقد بين العلماء، و إن أعطينا اسم النفس للقوّة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتيّة و اندرجت الأخريان، وإن أعطيناه للقوّة الفاعلة أفعالاً متقابلة خرجت النفس الفلكية و دخلت الباقيتان، وإن زدنا على هذه المعانى شرطاً ازداد تخصيصاً فيجب أن يكون مصوراً معلوماً. فثبت أنّـه إن استعمل الـنفس بحيـث تـناول الحيوانية و الفلكيّة خرجت النباتية، أوتتناول الحيوانية والنباتـية خرجـت الفلكـيّة، ولا ينبغى أن يعتبر العاقل بمايجده من اختلاف حركات الأفلاك فى أطوالهـا و عروضها حتى يظنّ أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل نسـبة واحدة لاتتغيّر أصلاً الخ».

* قولـه: «خرجت النفس الفلكيّة...» قال شارح المقاصد: «وإن قيل قد ذكروا أن للسماويات حسّاً و حركة و تعقّلاً كائناً. فعلى هذا لايصلح ذلك مميّزاً للحيوانية والانسانية؟ قلنا: قد ذكر فى الشـفاء أن المراد بالحسّ هنا ما يكون على طريق الانفعال و ارتسام المثال، و بالعقل ماهو مثال العقل الهيولانى والعقل بالملكة و أمرالسماويات ليس كذلك»

الفلكيات حسبما قاله الشيخ: من أنّ الأجسام السماويّة فيها مذهبان:*

أحدهما: مذهب من يرى أنّ كلّ فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب و من عـدد كرات فيه جسم حيوانى قد دبرت لـه نفس يتّم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركة فيكون هي كالآلات، و ذلك القول لايستمرّ فى جميع الأفلاك والكرات.

وثانيهما: مذهب من يرى أنّ كلّ كرة فإنّها فى نفسها حياة مفردة، فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثرة فيه فهؤلاء يلزمهم أن يروا أنّ اسم النفس الواقع على النفس الفلكية و على النفس النباتية أنما يقع بالاشتراك. هذا.

ثمّ اعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياة فى حدّ النفس وإن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ** من أنه لايقع على الفلك و الحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال: «إنّ الحيوانات و الفلك لاتشترك فى معنى اسم الحياة ولا اسم النطق إيضاً لأنّ النطق الّذى هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيوليان***، و ليس هذا مما يصّح هناك فإنّ النطق هناك عقل بالفعل و العقل

---

* قولـه: «حسبما قاله الشيخ من أنّ الأجسام السماوية فيها مذهبان...» قال فى أواخر الفصل الأول من المقالة الأولى من الفنّ السادس من طبيعيّات الشفاء فى علم النفس (ط ١ من الرحلى، ص ٢٨٠، س ٢٥، و كتاب النفس من الشفاء بتحقيقنا و تعليقاتنا و تصحيحنا، ص ٢٣).

** قولـه: «ثم اعلم أنّه بإدخال لفظ ذى الحيوة فى حدّ النفس و إن خرجت النباتيّة لكن ليس كما زعمه الشيخ...» قال الشيخ فى أواخر الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ٢٢ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه): «فالنفس التى نحدّها هى كمال لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة لكنّه قد يتشكّك فى هذا الموضوع بأشياء، من ذلك أن لقائل أن يقول: إنّ هذا الحدّ لايتناول النفس الفلكيّة فإنّها تفعل بلا آلات...».

*** قولـه: «يقع على وجود نفس لها العقلان الهيوليان» أى الهيولى النظرى و الهيولى العملى؛ و يمكـن أن يقال مراده لهما العقل الهيولانى المصطلح والعقل بالملكة. قوله: «فإن النطق هناك... أى النطق فى الفلك عقل بالفعل الخ.

بالفعل غير مقوّم للنفس الكائنة جزءً من حد الناطق، و كذلك الحس هاهنا يقع على القوّة الّتي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها و الانفعال منها، و ليس هذا مما يصح هناك انتهى». و ذلك لأنّ لفظ ذى الحياة إن أريد به مبدء الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعاً لأنّ الإدراك أعم من الإحساس و التخيل و التعقل.

و أيضاً إن أريد بالإدراك المأخوذ فى حدّ الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك، إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآلة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوّة الحسّاسة من غير انفعال وقع لآلة الحس لكان الإحساس حاصلا بالحقيقة، كما يقع فى الحس المشترك حضور صورة محسوسة فى النوم أو فى اليقظة كما للمبرسمين فيشاهدها النفس من غير تأثر الحاسة هناك. فعلم أنّ حقيقة الإحساس هى حضور الصورة الجزئية لاتأثر الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها، كيف و نحن ذاهبون إلى أنّ الإبصار عندنا ليس إلا بإنشاء النفس صورة أخرى غير الّتى فى المادة الخارجية وهى مماثلته إياها معلّقة لا فى محلّ؛ وهكذا حال الأفلاك فى كونها حساسة من حيث إنّ حساسيّتها بضرب من الفعل لابضرب من الانفعال.

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول: لم لايجوز أن يقال: إنّ الحياه بعينها هذا الكمال و هى الأمر الّذى يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس؟ فما الحاجة إلى أن يثبتوا نفساً؟ فتكون الحياة هى مبدء هذه الأفاعيل.

لأنا نقول فى دفع ما ذكره إنا أقمنا الحجة على أنه لّما تخصّص بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بدّ من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصة غير الجسميّة المشتركة. فالمعنىّ بالحياة إما أن يكون تلك المبادى، أو كون الجسم ذا تلك المبادى، أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار.

والأول تسليم لما كنا بصدده فإن سمّى أحد هذا المبدأ الّذى‌سميناه نفساً باسم

الحياة فلا مناقشة لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لايعتدّ به وهو اللفظ.

والثانى باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هوالمفهوم من ذلك المبدء. والثالث أيضاً غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون و من النفس أو الحيّ من حيث هو حيٌّ شيئاً واحداً، و ذلك لأنّ المفهوم من هذا الكون المذكور لا يأبى أن يسبقه بالذات مبدء يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها، فإنّ ذلك مما يحتاج إلى الرّبان حتى يتحقق به هذا الكون، فهذا الكون يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول و إلا لم يكن كمالا أوّلا وقدفرضناه أولا؛ و هذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق فانّ نفس هذا الكون و وجود الحرارة فى الجسم شىء واحد و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون* ليس شيئاً واحداً، بل نقول: كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين: فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر؛ و من الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر؛ فأمّا الّذى يحتاج فى هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحية، فإنّ هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كلٌّ جسم حياً، و إن كان لها هذا الكون لابمجرد أنها أجسام مّا فقد تخصّصت بأمر آخر.

---

* قوله: «وكذلك وجود النفس و وجود هذا الكون...» عبارة الشيخ فى الشفاء هكذا: «والثانى أن لايكون شىء غير هذا الكون فى الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة حتى يكون وجود الحرارة فى الجسم هو وجود هذا الكون، و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون [أى كون الجسم بحيث يصدرعنه تلك الأفعال] على ظاهر الأمر. إلا أنّ ذلك فى النفس لا يستقيم، فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئاً واحداً...» (نفس الشفاء، ص ٢٥ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

وليس لك أن تقول: هذا الكون هو الّذى يقوّم الجسم، لأنّ جوابك أنّ حياة الجسم هى الكون الّذى بعد هذا الكون المفروض مقوّماً لـه و كلامنا فى الكون الـثانى سـواء أُريد بالجسم هو الّذى بمعنى المادةأ والّذى بمعنى الجنس؛ إذ لكلّ منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة، و أمّا ما ليس بجسم فلا مـانع مـن أن يكـون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب فى أكثر ما لـيس بجسم أن يكون وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول و الـنفوس، و الحـياة ليس ما به يكون الحىّ بالذات حياً، إذ من المحال أن يصير الشـىء بهـذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشىء نفس حيّة؛ كما أنّ الوجود لـيس ما به يصير الموجود موجوداً لاستحالة أن يصير الشىء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت فى باب الوجود و المضاف و الأين و العقل و نظائرها، فـإنّ المضـاف بالذات نفس الإضافة، فالأين لايحتاج إلى أين آخر، والصورة العقلية وجودها و عقليّتها شىء واحد.

## فصل (٢)
## فى ماهية النفس المطلقة

و إذ قد فرغنا من حدّ النفس بما هى نفس بحسب المفهوم الاسمى الإضافى، فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهيّتها و نتفحّص أنه هل لها حقيقة أُخرى غير كونهـا كما لا للجسم؟ و ذلك لأنا إذا قلنا إنها كمال لم يعلم من ذلك بعد إنها جوهـر أو ليسـت بجوهر؟ فإنّ معنى الكمال الشىء الّذى بوجوده يصيرالنوع نوعاً؛ فالنفس شىء يصيربه‌الحيوان حيواناً والنبات نباتاً، و هذا لايعلم منه بعد أنها بعد جوهر أو عرض؟ فإنّ كثيراً من الكمالات هى فى موضوع كالسواد و الكـتابة و غيرهـا فإنهـا كمـالات أولية للمركب منها و من الموضوع، السواد للأسود بما هو أسود، والكتابة للكاتب بما هو كاتب.

فإن قلت: أليس هذا الشيء موجوداً في المركّب* ـ و المركّب لا في الموضوع ـ فهو موجود لا في موضوع بل فيما لايستغني ذاته عن ذلك الشيء؟

قلنا: كون الشيء جزءاً لما لايكون وجوده في موضوع لو فرض أنّ له وجوداً غير وجود الأجزاء لايمنعه أن يكون في موضوع، وكون الجزء فيه لاكشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهراً و قد علمت في مباحث الجوهر أنّ جوهريّة الشيء لاتختلف بالإضافة حتى يكون الشيء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهراً؛ و بالقياس إلى ما يعرضه عرضاً كما في الذاتية و العرضية**، و ليس كلّ جوهريّ جوهراً، ولا كلّ عرضيّ عرضاً. فالجوهر جوهر في نفسه وبالقياس إلى كلّ شيء، و كذا العرض عرض في نفسه بالقياس إلى كلّ شيء نعني أنّ القياس إلى الأشياء لايغيّر جوهريّة الشيء بمعنى كونه جوهراً ولا عرضيّته بمعنى كونه عرضاً، نعم يغيّر كونه جوهريّاً او عرضيّاً***.

قال الشيخ: «إنّ الشيء إذا تعقّلت ذاته و نظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع ألبتة كانت في نفسها جوهراً. وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها

---

* قوله: «فإن قلت: أليس هذا الشيء موجوداً في المركّب...» مراد المعترض أنّ جوهرالنفس بعد ظهور كونها جزءً اللجسم الحيّ واضح لايحتاج إلى البرهان. وقوله: «بل فيما لايستغني ذاته عن ذلك الشيء» كالصّورة في الهيولى. وقوله: «لو فرض أن له وجوداً...» وإلا لايكون له حكم على حدة لاحكم الأجزاء.

فقوله: «فهو موجود...» أي هذاالشيء موجود لا في موضوع، بل فيما لايستغني ذاته عن ذلك الشيء فثبت كونه جوهراً.

** قوله: «كما في الذاتية والعرضيّة...» أي جوهرية الشيء لاتختلف بالإضافة كما تختلف في الذاتيّة و العرضية، و ليس كل جوهري أي ذاتي جوهراً، ولا كل عرضي أي خارجي عرضاً.

*** قوله: «نعم يغيّر كونه جوهرياً أو عرضياً» أي ذاتياً أوخارجياً.

عـرض، و لـيس إذا لم يكن عرضاً في شيء فهو جوهر فيه، فيجوز أن يكون الشـيء لاعرضـاً في الشـيء ولا جوهـراً في الشـيء كمـا أنّ الشيء يجوز أن لايكـون* واحـداً في شيء ولا كثيراً فيه، ولكن في نفسه واحد أوكثير. وليس الجوهـري و الجوهـر واحداً، ولا العرض بمعنى العرضي** في باب إيساغوجي هـو العرض الّـذي في قاطيغورياس و قد بينا هذه الأشياء في صناعة المنطق انتهى». فعلم أنّ كـون النفس كما لا للجسم و الجسم جوهراً و كونها جزءاً للمركب لاعرضاً قائماً بالمركب لايستلزم جوهريّتها بل يحتمل أن يكون نفس مّا قائمة بالموضوع و هي مع ذلك يكون جزءاً للمركب، ويحتمل أن لايكون في موضـوع فيكون جوهراً. فلم يتبيّن بعد من مفهوم كون النفس كما لا أنّ ذلك الكمـال جوهر أو عرض، فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هي جوهر أوعرض؟ لكنّ البرهان قائم على أنّ النفس جوهر. ولا يكفي في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذواتنا الإدراكية، و الاشتغال به من طريق خـاص يعـرف به كون النفس الناطقة جوهراً مجرداً عن البدن؛ إذ ذاك لايفيد جوهـرية النفوس على الإطلاق***، والأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهـرية النفس بما هي نفس على الشروع في بيان تجرّد بعض أنواعها، و كذا تقـديم الدلالـة عـلى تجـرّد نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية والأجسام المادية على تجرّد طائفة منها، و هي الّتي بلغت إلى مقام العقل و المعقول بالفعل

---

* قولـه: «كمـا أن الشـيء يجوز أن لايكون...» أى لايكون الشيء جزءاً واحداً منه ولا جزءاً متعدّداً منه.

** قولـه: «ولا العرض بمعنى العرضي» كالأسود مثلاً في إيساغوجي أى في الكلّيات الخمس هو العرض الذى كالسواد في قاطيقورياس أى في المقولات العشر.

*** قوله: «على الإطلاق» هي الحيواني والنباتي أيضاً.

عن العالمين* و مفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهراً** فهو أنه قد سبق أنّ بعض الأجسام في ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة، والحياة في الحيوانات صفة ذاتية مقوّمة لجسميّتها بحسب الماهية أعني الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الّذي يكون موضوعاً*** أو مادة، و مبدء تلك الحياة مقوّمة لجسميّتها بالمعنى الّذي هي به مادة كما علمت في مقامه.

---

* قوله: «عن العالمين» متعلق بالتجرّد.

** قولـه: «أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهراً...» راجع في المقام تعليقاتنا على «غرر في النفس الناطقة» من شرح الحكمة المنظومة للمتألّه السبزواري بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه (ج ٥، ص ١١٤). و قولـه: «في ذاتها و طبائعها» الضميران راجعان إلى بعض الأجسام. و قولـه: «مقوّمة لجسميّتها...» الضمير راجعة إلى الحيوانات. وقوله: «بحسب الماهيّة» أي لابحسب الوجود، فقولـه: «مقوّمة لجسميّتها» أي محصّلة كما صرّح بهذا المعنى، و هذا القول فله لامحالة صورة نوعيّة محصّلة لماهية الجسم الطبيعي الكلّي على سبيل الفصل و التنويع.

تبصرة: العين السادسة من أثرنا القويم القيّم: «عيون مسائل النفس» و شرحها: «سرح العيون في شرح العيون» (ص ٢٤٩) في أن النفس الإنسانية جوهر، ويذكر فيها احتجاج أفلاطون على أن النفس من الجواهر غيرالجسمانية، فراجع.

*** قولـه: «لا بالمعنى الذي يكون موضوعاً...» قال الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفنّ الأوّل من طبيعيات الشفاء (ج ١، ص ۶ من الطبع الرحلي): «وهذه الهيولى من جهة أنّها بالقوّة قابلة لصورة أولصور تسمّى هيولى لها، ومن جهة أنّها بالفعل حاملة لصورة تسمّى في هذا الموضع موضوعاً لها؛ وليس معنى الموضوع هاهنا معنى الموضوع الذي أخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر، فإن الهيولى لاتكون موضوعاً بذلك المعنى البتّة، هذا؛ و من جهة أنّها مشتركة للصّور كلّها تسمّى مادّة و طينة، و لأنّها منحلّ إليها بالتحليل فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركّب تسمّى أسطقساً. وكذلك كل ما يجرى في ذلك مجريها، ولأنّها يبتدئ منها التّركيب في هذا المعنى بعينه تسمّى عنصراً الخ»، فراجع.

و جماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراق حيث لم يفرّقوا بين هذين المعنيين فى الجسم زعموا أنّ حياة الحيوانات عارضة لأجسادها عرضاً غريباً، و زعموا أن لاشيء من الإجسام مما هو حيّ بالذات بل كلّ جسم فى نفسه فهو ميت ظلماني، و ليس كذلك فإنّ كلّ حيوان جسم لذاته و الجسم جنسه، و الحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ لابشرط شيء أى الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم يكن الإطلاق قيداً له، فبعض الجسم بما هو جسم حيوان، و كلّ حيوان حىّ بالذات، فبعض الجسم حىّ بالذات، و ذلك يناقض قولنا لاشيء من الجسم بحيّ بالذات، فبطل قولهم كلّ جسم ميّت بالذات، نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحيّ.

فاذا تقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقيّة مندرجة تحت حقيقة الجسم، و الحياة ذاتية له و ليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة؛ و إلالكانت الأجسام كلّها حيواناً لاشتراكها فى الجسمية فهى بواسطة أمر مقوّم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعنى النوع الإضافى له، و مقوّم النوع الذاتى للجوهر جوهر لامحالة، فمبدء الحياة فى الحيوان صورة جوهرية.

وهكذا نقول: فى الجسم النباتىّ إنّ النمو و التغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الّذى هو من الأنواع المحصّلة للجسم الطبيعى، و ليست حصولها لأجل الجسمية المشتركة، فله لامحالة صورة نوعية محصّلة لماهية الجسم الطبيعى المطلق على سبيل الفصل و التنويع، و للمادة المخصوصة على سبيل التقويم، ولآثار المخصوصة على سبيل الإفادة؛ فتلك الصورة الّتى هى مبدء هذه الأفاعيل و الآثار لكونها محصّلة للجوهر تحصيلا و تنويعاً و تقويماً هى أولى بأن يكون جوهراً من نفس الجسمية المبهمة الوجود، و من الجسمية المادية القابلة لتأثيرات ذلك المبدء المسمّى بالنفس النباتية، ـ و قد سبق فى مباحث

الصور النوعية* ما يدلّ على جوهرية مثل هذه المبادی من القاعدة الّتی وضعناها فی هذا الباب ـ فليرجع إليها من اختلجت فی صدره بعد دغدغة.

---

* قوله: «وقد سبق فی مباحث الصورالنوعيّة...» قد سبق فی آخر الفصل الثالث من الفن الرابع فی مباحث الأعراض وأحكامها قوله: «قاعدة عرشية»: إذا تركّب أمر تركيباً طبيعيّاً له وحدة طبيعيّة من أمرين أحدهما متيقّن الجوهر و الآخر مشكوك فيه الجوهريّة و أردت أن تعلم حال الآخر أهو جوهر أم عرض، فانظر فی درجة وجوده و مرتبة فضيلته فی المعنی و الحقيقة بحسب الآثار المترتّبة علی وجوده بما هو وجوده، فإن كان وجوده أقوی من وجود ما تحقّقت جوهريّته لما يترائی من الآثار التی ترتّبت عليه فوق ما ترتّبت علی ذلك المتحقّق جوهريته، فاعلم أن نسبة التقويم والعلّية و التقدّم إليه أولی من نسبة التقوّم و المعلولية والتأخر بالقياس إلی قرينه، ولقرينه الأولی عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقّق عندك أن لابدّ فی كلّ تركيب نوعی أوصنفی من ارتباط ما بالتقدّم و التأخر والعلّية و المعلوليّة بين جزئيه. و إلا لم يكن نوعاً ولا صنفاً إلا بمجرّد التعمّل الوهمی، و إن كان وجود الأمر الآخرالذی لم يتنقّح عندك بعد أنه جوهرأو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهری و رتبته أنقص، فاعلم أنّ ذلك الأمر مستغنی القوام عنه، فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجاً إليه معلولاً له فيكون إمّا مادّة له أو عرضاً قائماً. إذ لوكان هذا جوهراً غير محتاج إليه و ذلك أيضاً كان مستغنياً عنه فلم يكن بينهما ارتباط و ايتلاف مّا طبيعی أو غيره. و إن كان عرضاً قائماً بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعاً.

# الباب الثانى

فى ماهيّة النفس الحيوانيّة و بيان جوهريّتها و تجرّدها ضرباً من التجرّد، و فيه فصول:

## فصل «١»
## فى جوهريتها

قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك هاهنا إيضاحاً، و ذلك أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ النفس هى المزاج، و يدلّ على فساده براهين: *

الأوّل أنّ البدن جوهر أسطقسيّ مركّب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك، و الّذى يجبرها على الامتزاج و حصول المزاج قوّة غيرها سواءاً قلنا: إنّ العناصر باقية على صورها النوعيّة كما هو المشهور، و عليه الشيخ و غيره من العلماء، أو قلنا: إنّها غير باقية**؛ و ذلك لأنّ الكيفيّات

---

* قوله: «و يدلّ على فساده براهين...» أقول: البراهين والشكوك الآتية فى هذا الفصل سوى السادس من البراهين كلّها مذكورة فى المباحث المشرقيّة للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٢) إلا أنّ صدرالمتألّهين قد أشار فى أثنائها إلى طائفة من آرائه البديعة المشرقية العرشية.

** قوله: «أوقلنا إنّها غير باقية...» وهو مختاره ـ قدّس سرّه ـ ، وقد تقدّم البحث عن المزاج فى الفصل الرابع عشر من الفنّ السادس من الجواهر والأعراض (ص ٢٠٢ من المجلد الثانى من

العرضيّة أينما حصلت فهي تابعة للصور. فالنفس سواءاً كانت متعلّقة بمادّة مركّبه أو بمادّة مفردة لايمكن أن تكون عين الكيفيّة المزاجيّة لأنّ مبدء الشيء و حافظه لايكون عين ذلك الشيء، ولا أيضاً يمكن أن تكون صورة من صور العناصر لأنّ لكلّ منها آثاراً مختصّة ليست آثاراً للنفس. فالنفس إذن غيرالكيفيّة المزاجيّة و غير الصورة الأُسطقسيّة الّتي لواحد من الأُسطقسّات. لكن هنا شكوك:

منها: لعلّ الأُسطقسّات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع و حصول المزاج لا أنّ جابراً يجبرها على الالتيام أو حافظاً يحفظها أو يحفظ مزاجها. و حلّه: أنّ المقسور من الأُسطقسّات المتزجة أنّما ينحفظ انحفاظاً قسريّاً إمّا لعصيان المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهوية فيالأرض قسراً حتّى إذا قويت زلزلت الأرض و خسفتها، وإمّا في زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء*، و معلوم أنّه ليست الأجزاء الناريّة ولا الهوائيّة في المنّي قد بلغت في القلّة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة، ولا

---

الطبع الرحلي)، و صرّح في الفصل التاسع منه أيضاً بأنّ العناصر غير موجودة بصرافته في المزاج (ص ١٩٤ من الطبع المذكور)، ولنا تعليقات و تسهيلات في الموضعين فراجع.

ثم قال المحقق الطوسي في شرح آخر الفصل الخامس من النمط الثاني من إشارات الشيخ الرئيس: «إنّ الكائن نباتاً و حيواناً أنّما تتّصل به صورة كماليه نباتية كانت أو حيوانيّة مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه»؛ بل الشيخ قال في الفصل الثاني و العشرين من النمط الثاني: و إذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج. و قال الشارح المحقق المذكور في الشرح: «قال الشيخ في الشفاء: لكنّ قوماً قد اخترعوا قرب زماننا مذهباً غريباً وقالوا: إن البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدّى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصّة و ليست حينئذٍ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة و صورة واحدة» (شفاء، ط ١. ج ١، ص ٢٠٥)؛ و سيشيرالمصنّف في الفصل السادس من الباب الخامس إلى مختاره هذا أيضاً.

* قوله: «مثل الدهن المضروب بالماء» أي المضروب و المخلوط بالماء.

هناك من الصلابة و عسر الانشقاق ما يمنع تحلّل الجوهر الخفيف عنه. و في المنّى أرواح كثيرة هوائيّة و ناريّة إنّما يحبسان مع الأرضيّة والمائيّة بشيء آخر غير جسميّة المنّى بدليل أنّه إذا فارق الرحم و تعرّض للبرد الّذى هو أولى بالتجميد رقّ بسرعة، و كذلك إن تعرّض للحرّ أو كان في رحم ذى آفة.*

و منها: سلّمنا أنّه ليس سبب الاحتباس هو القاسر** فلم لايجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدّة الالتحام؟ و جوابه: أنّ صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لايمنع التفصّى كالحال في المنّى إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خثورته***

فإن قلت: لو كانت ناريّة المنّى و هوائيّته غالبتين على مائيّته و أرضيّته لكان المنّى صاعداً بالطبع، وليس كذلك فبطل المقدّم. وإن كانت الأرضيّة والمائيّة غالبتين جاز أن يحبساهما بالقسر.

قلنا: لوكان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من الناريّة و الهوائيّة عند مفارقة الرحم و تعرّضه للبرد.

فإن قلت: لم لايجوز أن يقال الناريّة والهوائيّة اللّتان كانتا في المنّى يفسدان

---

* قوله: «أو كان في رحم ذى آفة» و أمّا القسم الثاني فهو معلوم أنه لايحصل منه مركّبات تامّة.

** قوله: «ومنها سلمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر...» ناظر إلى عبارة الفخرالرازى في المباحث المشرقيه (ط بيروت، ج ۲، ص ۲۴۰) حيث قال: الثاني ساعدنا على أنّه ليس سبب الاحتباس هو القلّة، فلم لايجوز أن يكون السبب صغرالأجزاء أو شدّة الاختلاط؟ والجواب أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لايمنع التفصّى بدليل ما ذكرناه من أنّ المنى إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خثورته، بل إنما يحتبس الشيء في الغامر إذا كان الغامر أكثر منه في القدر و القوّة».

*** قوله: «زالت خثورته» أى زالت غلظته بسبب خروج هو ائيّته و ناريّته.

بالمائيّة* عند تعرّضه للبرد لأنّهما تفارقان عنه؟ و إذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادّعيتموه.

قلنا: فإذن يلزم أن يبقى مقدار حجم المنّى زماناً يعتدّ به سيّما عند عدم القواسر الخارجيّة كحرّ الهواء المطيف به المحلّل له بسرعة، وليس كذلك.

ومنها: لم لايجوز أن يكون سبب اجتماع الماء و الأرض هو النشف** ثمّ تعلّق النار بهما كما يتعلّق بالحطب؟

والجواب: أنّ النشف إنّما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الّذى وقف فيه لضرورة الخلاء و عدم البدل.

فهب: أنّ العنصرين الثقيلين اجتمعا لا لجامع من خارج بل بمجرّد الاتّفاق فى الميل إلى جهة واحدة فما السبب فى اجتماع الناريّة و الهوائيّة؟ و أمّا تعلّق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممّن لايعرف هذه القوانين فإنّ النار ممّا يحدث فى الحطب*** شيئاً فشيئاً على الاتّصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدريج، وليست هناك نار واحدة متعلّقة بالحطب، بل النيران المتعلّقة بالفتيلة

---

* قوله: «يفسدان بالمائية...» أى يفسدان بالمائيّة ويستحيلان إليها.

** قوله: «هوالنشف» أى نشف الماء فى الأرض. وقوله: «لضرورة الخلاء...» متعلق بيكون.

*** قوله: «فإن النار ممّا يحدث فى الحطب...» عبارة الفخرالرازى فى المباحث المشرقية هكذا: «لم لايجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض فى الأبدان هوالنشف ثم تتعلّق النّار بهما كما تتعلّق النّار بالحطب؟ والجواب أنّ النشف كما سبق يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذى وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل. فهب أنّ الماء والأرض يجتمعان لا لجامع من خارج بل لاتفاقهما فى الميل إلى جهة واحدة. فما السبب فى اجتماع النارية والأرضيّة؟ وأما تعلّق النار بالحطب فهو كلام من لايعرف. فإن النار تحدث فى الحطب ثم تفارقه على سبيل الاتّصال حدوثاً و انفصالاً. و ليس هناك نار واحدة لها تعلق بالحطب، بل النيران كالماء الجارى على الاتّصال» (ط بيروت، ج ۲، ص ۲۴۱).

كالماء الجارى على الاتّصال.

و منها: لم لايجوز أن يكون سبب اجتماع الأُسطقسّات تحريك الوالدين أو مزاج الرحم ثمّ يبقى ذلك القسر زماناً؟

وجوابه: أنّ حركة الوالدين و إن كانت تؤدّى إلى اجتماع الأسطقسّات الّتى فى المنىّ، لكن لابدّ من سبب لانضمام ما ينضمّ إلى المنىّ بعد ذلك حتّى يتمّ الأعضاء الحيوانيّة، ولابدّ من حافظ لذلك الاجتماع، وهذا هو الجواب القوىّ عن السؤالين السابقين.

وأيضاً: لو لم يكن فى المنّى* فاعل يفعل المزاج و الأعضاء لكان يجب أن يكون العضو المتخلّق أوّلاً هو الظاهر لأنّ الأجسام إنّما تفعل ما تفعل بالجثّة لا بالقوّة و من جهة المماسّة والانضمام، والأقرب مكاناً أسبق** حدوثاً من الأبعد، و التالى باطل بالاستقراء فكذا المقدّم، و ذلك لأنّ أوّل الأعضاء تكوّناً هو القلب. و أيضاً كثير من الحيوانات*** يحدث لابالتوالد.

ومنها: أنّ هذا الاجتماع قد لايحتاج إلى سبب حافظ، والدليل عليه بدن الميّت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زماناً و ليس هناك حافظ، فلو كان الحافظ هوالنفس لوجب أن يتفرّق الأجزاء عند الموت.

والجواب: أنّ لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدراً من العناصر الكثيفة و شكلاً و لوناً لايحتاج إلى حافظ نفسىّ كما لايحتاج البناء فى انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير يبوسة العنصر، والّذى كانت النفس حافظة إيّاه ليس هذا الباقى من جسد الحيوان، بل قدر آخر و مزاج آخر مالم يتغيّر و

---

* قوله: «وأيضاً لو لم يكن فى المنى...» جواب آخر، أى مع قطع النظر عن السؤال الأول.

** قوله: «والأقرب مكاناً أسبق...» وهو الظاهر.

*** قوله: «وأيضاً كثير من الحيوانات...» جواب آخر، أى كثير من الحيوانات يحدث لابالتوالد، فلايكون سبب اجتماع العناصر منحصراً بتحريك الوالدين.

لم ينفسخ لم يعرض الموت، و النفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين، بل هي كفاعلٍ بعيد* يؤدّى ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون كالبناء و البانى، ثمّ الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد فى بدن الحيوان و غيره فينحفظ فى مدّة فى مثلها يمكن أن يتحرّك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشي سريعة إذا كان الانغمار** قليلاً أو بطيئة إن كان كثيراً، و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر النارى و الهوائىّ، و يتأخّرأ ويبطىء ما شأنه التأخّر و البطؤ كالأرضىّ و المائىّ بل يجب أن يتوسّط زمان لحركة الانفصال***، ولم يجب أن يكون ثبات الميّت زماناً قليلاً بحسب الحسّ دليلاً على أنّ اجتماعه وقع بلا جامع على أنّك إن حققت لم تجد الشخص وقد فارقته الحياة فى آن من الآنات على أمر أو حال كان عليه فى حال الحياة.

و منها: أنّ النفس لاتحدث إلا عند استعداد المادّة لها**** و ذلك الاستعداد لايحصل إلا بحدوث المزاج الصالح، فإنّ المزاج من العلل المعدّة للنفس، والعلّة المعدّة و إن كانت علّة بالعرض لكنّها متقدّمة بالطبع، فإذا كان تكوّن النفس علّته اجتماع العناصر، فكيف تتقدّم النفس على ما يجب تأخّرها عنه أعنى اجتماع العناصر الّذى يتقدّم عليها بالطبع؟

---

* قوله: «بل هى كفاعل بعيد...» الضمير راجع إلى النفس، أى بل النفس كفاعل بعيد الخ.

** قوله: «إذا كان الانغمار...» أى إذا كان الانغمار والتماسك قليلاً الخ.

*** قوله: «بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال» و ذلك لأن الحركة لاتقع فى آن.

**** قوله: «ومنها أن النفس لا تحدث إلا عند استعداد المادة لها...»

أى لاتحدث مع حدوث البدن على النحو الذى ذهب إليه المتأخرون من المشاء من أنّ النفس روحانية الحدوث و روحانية البقاء، أى إنّها من العقول البسيطة المجرّدة فى بدو فطرتها، و استوفينا الكلام فى ذلك فى الدرس الرابع من كتابنا المعمول فى اتّحاد العاقل بالمعقول.

و أُجيب عن هذا الاشكال*: بأنّ الجامع لأجزاء النطفة نفس الأبوين، ثمّ إنّه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأمّ إلى أن يستعدّ لقبول نفس المولود، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

واعلم أنّ المتأخّرين قد اضطرب كلامهم فى أنّ الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها و لمزاجها أم لا؟ وفى أنّه نفس المولود أم نفس الأبوين؟ فذهب الإمام الرازىّ إلى أنّ الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود، و بعد الحدوث تصير هى حافظة له، و جامعة لسائر أجزائه بالتغذية كما ذكر. و نقل هو أيضا فى بعض رسائله المشتملة على أجوبة مسائل المسعودى أنّه لمّا كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أنّ الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها؟ قال الشيخ: كيف أبرهن على ماليس**، فإنّ الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين. و الحافظ لذلك الاجتماع اوّلاً القوّة المصوّرة لذلك البدن ثمّ نفسه الناطقة، و تلك القوّة ليست واحدة فى جميع الأحوال، بل هى قوى متعاقبة متغائرة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين. قال: «و بالجملة فإنّ تلك المادّة تبقى فى تصرّف المصوّرة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس» هذا ما ذكره***.

---

* قوله: «وأجيب عن هذا الإشكال...»، المجيب هوالفخر الرازى فى المباحث المشرقية، وإن شئت فراجع الفصل الخامس من النمط الثالث من شرح الإشارات للمحقّق الطوسى. وقوله: «ثم إنها تصير...» الضمير راجع إلى نفس المولود.

** قوله: «قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس...» ماليس هو اتّحاد الجامع و الحافظ، أعنى أنّ كلمة ما إشارة إلى اتّحاد الجامع و الحافظ. وقوله: «وتلك القوة...» أى و تلك القوّة الجامعة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الأحوال، بل هى قوى متعاقبة متغائرة بحسب الاستعدادات الخ.

*** قوله: «هذا ما ذكره...» أى ذكره الفخرالرازى كما قال قبل أسطر. فذهب الإمام الرازى إلى أن الجامع نفس الأبوين...

و أورد عليه أوّلاً بأنّ الحكماء جعلوا المصوّرة و المولّدة و غيرهما قوى للنفس والآلات لها، و النفس حادثة بعد المزاج و تمام صور الأعضاء كما هو مذهب المعلّم الأوّل و المشّائين، فالقول بإسناد تصوير الأعضاء و حفظه المزاج إلى المصوّرة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة، و فعلها بنفسها من غير مُستعمل إيّاها و هو ممتنع جدّاً؟

و أمّا ما ذكر فى التفصّى عن هذا تارةً بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما نقل عن بعض الأقدمين، و تارةً بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض الملّيّين. و تارة بعدم جعل المصوّرة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتيّة المغايرة لها بالذات كما هو رأى البعض. و تارةً بتصييرها من قوى نفس الأمّ، فشىء من هذه الوجوه لايسمن ولا يغنى.

و ثانياً: بما اعترض به محقّق الإشارات فى شرحه: بأنّ ما نقل فى تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله فى الفصل الثالث من المقالة الأولى* من علم النفس فى الشفاء و هو قوله: فالنفس الّتى لكلّ حيوان هى جامعة أُسطقسّات بدنه و مؤلّفتها و مركّبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدناً لها، و هى حافظة لهذا البدن على النظام الّذى ينبغى. و بأنّ تفويض التدبير من قوّة بعد مدّة إلى قوّة أُخرى كنفس المولود غير معقول فى الأفاعيل و التدابير الطّبيعيّة و إنّما يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيّين يفعلان بإرادة متجدّدة.

ثمّ أجاب عن أصل هذا الإشكال**: بأنّ نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاءاً غذائية ثمّ تجعلها أخلاطاً و تفرز عنها بالقوّة المولّدة مادة المنى و يجعلها

---

* قوله: «يخالف ما قاله فى الفصل الثالث من المقالة الأولى...» راجع نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه (ص ٤٥)؛ و كتاب النفس من الطبع الأول من الرحلى الحجرى (ص ٢٨٦). وقوله: «فالنفس التى لكل حيوان...» الجملة مفيدة للحصر ولا يخفى لطفها فى المقام. فلا تغفل.

** قوله: ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال...» ضمير الفعل أعنى فعل أجاب راجع إلى محقّق الإشارات.

مستعدّة لقبول قوّة* من شأنها إعداد المادّة و تصييرها إنساناً بالقوّة؛ و تلك القوّة صورة حافظة لمزاج المنيّ كالصور المعدنيّة ثمّ إنّه يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس** أكمل تصدر عنها مع حفظ المادّة الأفعال النباتيّة، فيتكامل المادّة بتربيتها إيّاها؛ و هكذا إلى أن يستعدّ لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع ما تقدّم الأفعال الحيوانيّة أيضاً فيتمّ البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدّم النطق؛ و تبقى مدبّرة للبدن إلى أن يحلّ الأجل. وقد شبّهوا تلك القوى*** في أفاعيلها من مبدء حدوثها إلى استكمالها نفساً مجرّدة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتدّ الحرارة النارية في الفحم فيتجمّر ثمّ يشتعل ناراً؛ فمبدء الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة؛ و اشتدادها كمبدء الأفعال النباتية؛ و تجمّرها كمبدء الأفعال الحيوانية؛ و اشتعالها ناراً كالناطقة و ظاهر أنّ كل مايتأخر يصدر عنه كلّ ما صدر عن المتقدم و زيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجّه من حدّ ما من النقصان إلى حدّ ما من الكمال، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود، و يتبيّن من ذلك أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيّين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتّم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو

---

* قوله: «ويجعلها مستعدّة لقبول قوة...» و تكون المادة بها منيّاً.

** قوله: «ثم إنّ المنيّ يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسب المني تلك الاستعدادات إلى أن يصير المنى مستعداً القبول نفس الخ.

*** قوله: «وقد شبّهوا تلك القوى...» ناظر إلى كلام المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الخامس من النمط الثامن من الإشارات فراجع؛ و سيأتي هذا البحث الشريف المنيف في آخرالفصل الثالث عشر من الباب الثالث أيضاً.

نفس المولود. وقول الشيخ إنهما واحد لهذا الاعتبار، و قوله إنّ الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأوّل انتهى.

أقول: ما ذكره كلام متين إلاّ أنّ فيه إشكالا لاينحسم ولا ينتقح إلاّ بطريقتنا من إثبات الاشتداد فى الجوهر فإنّ ما ذكره يحتمل وجوهاً:

أحدها أنّ هذه الأفاعيل المتعدّدة من الحفظ للمزاج والتنمية و التحريك الإراديّ والنطق صادرة من مبدء واحد بالعدد له قوى متعدّدة متعاقبة فى الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة و كونهامعطّلة عمّا سوى الأفعال الجماديّة، و هذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكميّة ولم يذهب إليه أحد من الحكماء؟.

وثانيها أنها تصدر من مباد متعدّدة متخالفة الذوات متفاضلة فى الكمال؛ و هذا يوجب ما ذكره و أبطله من تفويض الفاعل الطبيعى تدبيره فى مادّة إلى فاعل آخر يخالفه، وإن زعم أنّ الصورة* السابقة تفسد عن المادّة، و تتكوّن الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادّة، فيرد عليه أنّ فعل القوّة السابقة ليس إلا الحفظ و التقويم و التكميل، و محال أن تكون القوّة الطبيعيّة الّتى شأنها تقويم المادّة ما يوجب فسادها** و إبطالها، أو يجعلها بحيث تستحقّ بالإعداد لقبول ما يفسدها و يبطلها بالتضاد، فهذا ينافى كون المنى بصورته الّتى فيه بصدد الاستكمال، ولو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتيّة و الحيوانيّة والنطقيّة متضادّة، و ليست كذلك بل هى متفاوتة متفاضلة فى الكمال الوجودى، كلٍّ سابق منها متوجّه إلى اللاحق توجّه الشىء إلى كماله، و تشبّث الفعل إلى غايته، و غاية الشىء علّة تمامه لاعلّة بطلانه، فلمّا بطلت الشقوق

---

* قوله: «وإن زعم أن الصورة...» هذا هو الاحتمال الثالث.

** قوله: «ما يوجب فسادها» أى ما يوجب فساد القوّة الطبيعية و إبطالها. وقوله: «أو يجعلها بحيث...» أى يجعل المادّة بحيث تستحقّ بالإعداد لقبول ما يفسدها، أى يفسدالقوة الطبيعيّة و يبطلها بالتضاد.

الثلاثة فثبت أنّ الجوهر الصورى ممّا يشتدّ فى وجوده و يتكامل فى تجوهر ذاته، و يتطوّر فى أطواره، و يستو فى الدرجات الطبيعيّة والنباتيّة و الحيوانيّة و البشريّه إلى ماشاء الله تعالى. و قد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أنّ الأفاعيل الذاتيّة متوجّهة بالذات إلى ما هو خير و كمال، ولا يتوجّه شيء من الأشياء فى سلوكه الطبيعىّ نحو شىء مناف له مضادّ إيّاه إلا بقسر قاسر أوقاطع طريق له من خارج، بل الكشف و البرهان قد أوجبا أنّ الأشياء كلّها طالبة للخير الأقصى والنور الأعلى جلّ مجده، ولنعد إلى ما كنّا فيه.

البرهان الثانى على مغايرة النفس للمزاج، أنّه لاشك أنّ النبات و الحيوان متحركان من تلقاء أنفسهما* إلى كمالاتهما فى الكمّ والكيف، ولا محالة أنّ الحركة تقع فى أمزجتهما أيضاً لأنّ الأمزجة تابعة للممتزجات و هى متبدّلة فالمزاج يبدّل عندالحركة، و المحرّك باق غيرمتبدّل، فالمزاج ليس هو ذلك المحرّك. و أيضاً فلأنّ البدن الّذى يسوء مزاجه بمرض و شبهه، قد يعود إلى المزاج الصحيح، ولابدّله من معيد، وليس هو المزاج الصحيح الّذى قد بطل، ولا المزاج الفاسد، فإذن المحرّك المعيد غيرالمزاج؛ و ليس خارجاً عن جسم الحيوان، لأنّه لو كان مفارقاً فهو لايفعل إلا بواسطة قوة جسمانيّة كما عرفت، و إن لم يكن مفارقاً** فهو لايفعل إلا بمشاركة الوضع أو بالجسميّة المشتركة، و هما

---

* قوله: «من تلقاء أنفسهما» أى لا بأمر خارج. و قوله: «لأن الأمزجة تابعة للمتزجات» و هى أى الممتزجات متبدّلة.

** قوله: «لأنه لوكان مفارقاً...» أى لأن الخارج عن جسم الحيوان لوكان مفارقاً و مجرّداً فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت، و إن لم يكن الأمر الخارج مفارقابل كان مادّياً فهو لايفعل إلا بمشاركة الوضع أو بالجسميّة المشتركة و هما باطلان، أى كون المحرّك هو المفارق أو المادّى باطلان الخ. و عبارة الفخرالرازى فى المباحث هكذا: «وليس خارجاً عن جسم الحيوان، لأنه إن كان مفارقاً فهو لايفعل بمجرّد جسميّته العامّة بل بقوّة فيه و هوالمطلوب، على أنا نعلم

باطلان. أمّا الثانى فظاهر كما مرّ. وأمّا الأوّل فلما يعرف بأدنى تأمل من أنّه ليس اغتذاء الحيوان و نموّه و توليده بقسر قاسر، فيكون بقوّة فيه، و هوالمطلوب.

البرهان الثالث لوكان المحرّك هوالمزاج لما حدث الإعياء لأنّ الإعياء أنّما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه، وليس يمكن أن يقال أنّ طبائع البسائط تقتضى حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها، لأنّ فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها، ولا يختلفان إلا بالقوّة و الضعف، فإنّه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبائع، لكانت تلك الطبائع تقتضى أمرين متقابلين و ذلك ممتنع. فلوكان محرّك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء، ولما تجاذب مقتضى النفس، و مقتضى الطبيعة عندالرعشة، فلذلك قال الشيخ فى الإشارات: إنّ الحيوان متحرّك بشىء غير مزاجه الّذى يمانعه كثيراً حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته، قال الشارح المتقدّم*: يريد بقوله حال هذه الحركة ـ البطؤ و السرعة ـ كما فى الإعياء، فإنّ المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه، فجهة الحركة الإراديّة هى الفوق، وعند الإعياء لايكون الحركة سريعة. ويريد بقوله فى جهة حركته ممانعة النفس و الطبيعة كما فى الرعشة، لأنّ النفس تحركها إلى فوق والمزاج إلى أسفل، فيتركّب الحركة منهما. و يريد بقوله فى نفس حركته أنّ الإعياء ربما ينتهى إلى حيث لايقوى النفس على التحريك أصلا.

---

قطعاً أنه ليس اغتذاء الحيوانات و نموّها بسبب جسم قاسر».

* قوله: «قال الشارح المتقدّم...» يعنى بالشارح المتقدّم الفخرالرازى، لأنه كان قبل المحقّق الخواجة نصيرالدين الطوسى شارح الإشارات بحسب الزمان، و قوله: «قال الشارح المحقّق...» يعنى به الخواجة نصيرالدين الطوسى، قال: المراد بحال الحركة وقت الحركة لاصفتها من السرعة و البطؤ، كما زعمه الفخرالرازى.

وقال الشارح المحقّق: المراد بحالة الحركة وقت الحركة. والمزاج قديمانع فی جهة الحركة، كما إذا صَعَد الإنسان على جَبَل فإنّه يريد الفوق، و مزاج بدنه لغلبة الثقلين تقتضي السّفل، و المراد بقوله فی نفس حركته أنّ المزاج يقتضى السكون على وجه الأرض لمقتضى الثقل المذكور. والنفس قد تريد الحركة على وجه الأرض، وردّ ما ذكره فی باب الرعشه*، بأنها لاتتركّب من هاتين الحركتين فقط، بل ومن كلّ حركة فی جهة تريدها النفس؛ و من كلّ حركة فی مقابل تلك الجهه تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس، فإنّه إذا أُحدث محرّك ميلا إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة.**

البرهان الرابع إنّ الإدراك الحسيّ فی هذا العالم لايكون إلا بتكيّف الآلة بكيفية من باب المحسوس، فاللمس لايتحقّق إلا مع استحالة مزاج العضو اللامس، فالمدرك لتلك الكيفيّة إن كان المزاج؛ فذلك إمّا أن يكون المزاج الّذى قد بطل وهو ممتنع، أو الّذى حدث و هو أيضاً ممتنع، لأنّ المزاج الصّحيح الأصلى لايدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدّد ذاته؟.

وبالجملة الإحساس يستدعى الانفعال والشیء لاينفعل عن نفسه، فإذن لابدّ فی الإحساس من شیء باق عند توارد الحالتين ليحصل الشعور بذلك التغيّر و المزاج غيرباق.

البرهان الخامس أنّ الحيوان قد يتحرّك فی مزاجه، إمّا عن الاشتداد إلى الضعف أوعن الضعف إلى الاشتداد، ولا شك أنّ المتحرّك غيرالمتحرك فيه،

---

* قوله: «وردّ ما ذكره فی باب الرعشة...» أی وردّ الشارح المحقّق الخواجة نصيرالدين الطوسی ما ذكره الفخرالرازی فی باب الرعشة الخ.

** قوله: «ميلاً إلى تقابل تلك الجهة» كما يعرض الميل إلى الفوق للحجر فی هبوطه إذا وقع على جسم صلب.

فالمتحرّك فى المزاج غيرالمزاج.

البرهان السادس من العرشيات قد علمت أنّ الإدراك عبارة عن وجود المدرك بالفتح للمدرك بالكسر، فنقول: لوكانت النفس هى المزاج، لزم أن يكون العرض موجوداً لنفسه، والتالى محال فالمقدم مثله، و أمّا بيان الملازمة: فلأنّ النفس تدرك المزاج والمزاج لأنّه كيفيّة ملموسة تكون عرضاً، فلوكانت النفس هى المزاج فيكون العرض موجوداً لذاته، و أما بطلان التالى فلأنّ وجود العرض فى نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس إذن المدرك هو المزاج بل موضوع آخر. وليس ذلك هو الجسم المطلق* لأنّ ذلك ممتنع، وإلا لكان كلّ جسم درّاكاً. ولا أيضاً الجسم العنصرى وإلا لكان كلّ جسم عنصرى درّاكاً، وهو خلاف الواقع، فإذن القوّة الّتى تدرك المزاج شىء غيرالمزاج، ولا الجسم الّذى قام به المزاج، بل شىء غيرهما، وهو المطلوب.

البرهان السابع أنّا سنقيم البراهين على تجرُّد النفس الحيوانيّة والقوّة الخيالية عن الأجسام العنصرية والطبيعيّة، و التجرُّد فوق الجوهرية، فبطل كون النفس مزاجاً. اعلم أنّ من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفساً بطريق آخر، وهو أنّ مزاج العضو البسيط** مشابه لمزاج جزئه، فلو كان المشكّل مزاجه لكان شكل الكلّ و شكل الجزء واحداً، والتالى باطل فكذا المقدم.

واعترض عليه بعض الفضلاء بأنّ المشكّل عنده هو القوّة المصوّرة، وهى قوّة سارية فى محلّها؛ و جزئها مساو لكلّها فى الماهية فيعود المحال فى القوّة المصوّرة ما الزم فى المزاج، و كذلك أيضاً يلزمه أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كلّه.

---

* قوله: «وليس ذلك هوالجسم المطلق» ذلك إشارة إلى موضوع آخر.

** قوله: «وهو أن مزاج العضو البسيط...» كالعظم و اللحم و الشرايين و غيرها.

أقـول: أمّـا القـوّة المصـوّرة فهـى و إن كانت سارية فى العضو لكن فعلها للتصـوير لـيس بالاسـتقلال، بـل طاعـة و خدمة للنفس، فتفعل التشكيل فى الأعضـاء بحسب أغـراض النفس و حاجاتها، و أما فعل القوى البسيطة الّتى تفعـل الكـرات، فلأجـل أنّ القـوّة الواحدة إذا اقتضت فى مادة واحدة مقداراً معيّـناً و أفـادت شـكلا كـان مقتضاها من الأشكال الكروية فإذا سبق شكل الكـروية للكـلّ يمـنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر* للاتّصال الواقع فيها. وقـال أيضـاً: لوكـان المحـرّك قوّة مزاجية تحركت إلى جهة واحدة فإنّ المزاج الواحـد مقتضاه واحد. واعترض عليه الفاضل المذكور: بأنّ هذا أيضاً منقوض بالقوى النباتية؛ فإنّ كلا منها واحدة تفعل أفعالا كثيرة كذلك هاهنا.

أقـول والجـواب بمثل مامرّ، فإنّ القوى النباتيّة تفعل أفعالا كثيرة و مختلفة على حسب أغراض النفس. فبهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر لنا أنّ النفس الحيوانـية ليسـت قـوّة مزاجية كالصور المعدنية، مع أنّ المعدنيات أيضاً ليست آثارها و لوازمها إلا بصور جوهرية غير أمزجتها.

## فصل (٢)

## فى بيان تجرد النفس الحيوانية، و عليه براهين كثيرة

منها أنّ الحيوان قد تتزايد أجزاؤه تارة، و تتناقص أخرى بالتحليل، فإنّه ما من بدن حيوانى إلا و تستولى عليه الحرارة الغريزيّة و الأسطقسيّة الداخلتان، و حرارة الحركة و الهواء المطيف به، سيّما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس، و ذلـك الحـيوان باق بشخصه فى الأحوال كلّها فعلمنا أنّ هويّته مغايرة للبنية المحسوسه.

ومنها أنّ البهائم تدرك هوياتها الإدراكية، و كيف لا وهى تهرب عن المؤلم و

* قوله: «أن يكون للجزء شكل آخر...» لأنّ الأجزاء فرضيّة لاواقعيّة.

تطلب اللّذيذ؟ و ليس هربها عن مطلق الألم؛ أمّا أولا فلأنّ المشهور إنّها لاتدرك الكلّيات، ولو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزم. وأما ثانياً فلأنّها لاتهرب عن ألم غيرها مع أنّ ذلك أيضاً ألم. فهى إذن تهرب عن ألمها، فهو يقتضى علمها بأنفسها و ذلك يقتضى تجرّدها* بوجهين:

أحدهما أنّ العلم يقتضى ثبوت الشىء المدرك بالفتح للشىء المدرك بالكسر، و الصورة الّتى تحلّ المادّة وجودها للمحلّ لالنفسها، و كلّ ما وجوده لنفسه مجردّ عن المحلّ فالمدرك لذاته مجرّد عن المحلّ. وثانيهما أنّ علم الحيوان بهويّته دائم و ليس بمكتسب بالحس، و علمه بأعضائه الظاهرة و الباطنة ليس كذلك** فهويّته مغايرة لأعضائه.

أمّا الصغرى فلأنّ العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً، لكان إما بالحس وهو باطل، فإنّ الحسّ لايحسّ بنفسه فكيف بما هو آلة لها***، و مستعملة إيّاها. وأيضاً ربما يعلم ذاته عند ما لا يحسّ بشىء أصلا، و إما بالفكر فلابدّ من دليل، و الدليل إما علّة النفس أو معلومها، والأول باطل، لأنّ علّة النفوس شىء أجلّ من أن يحيط به علم الحيوان. و أيضاً أكثرون من الناس يعرفون أنفسهم و إن لم يخطر ببالهم علّة أنفسهم، والثانى أيضاً باطل، لأنّه إمّا أن يكون الوسط فى الاستدلال هو الفعل المطلق، أو فعله المضاف إليه، فإن اعتبر الفعل المطلق، لزم إثبات فاعل مطلق لافاعل هوهو. و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص يتوقّف على العلم**** به، فلو اكتسب العلم

---

* قوله: «و ذلك يقتضى تجرّدها» أى علمها بأنفسها يقتضى تجرّدها بوجهين الخ.

** قوله: «وعلمه بأعضائه الظاهرة و الباطنة ليس كذلك» أى بل هو مكتسب.

*** قوله: «فكيف بما هو آلة لها...» ضمير «هو» راجع إلى الحسّ. و ضمير «إيّاها» راجعة إلى آلة.

**** قوله: «يتوقّف علىالعلم به» ضمير «به» راجع إلى الشخص.

بـه من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدّور، فثبت أنّ علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حسّ أو دليل.

و أمّـا الكـبرى فـلأنّ الإنسـان لايعرف أعضائه الظاهرة إلا بالحسّ، و لا أعضـائه الباطـنة إلا بالتشـريح، فكذا الحيوان لايعرف أعضائه إذا عرف إلا بأحدها.

بـرهان آخـر عـلى أنّ الحيوان ليس هو البنية المحسوسة، فنقول: لو فرض الحـيوان كأنّـه خلق دفعة. و خلق كاملا. ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجـيّات، و إنّـه يهوى فى خلاء أو هواء طلق* لا يصدمه قوام الهواء، ولا يحـسّ بشيء من الكيفيات، و فرّقت بين أعضائه حتّى لايتلامس فإنّه فى هذه الحالـة يدرك ذاته، و يغفل عن كلّ أعضائه الظاهرة و الباطنة، بل يثبت لذاته ولا يثبـت لهـا مقـداراً ولا طـولاً ولا عرضاً، ولا جهة من الجهات، ولو تخيل وضعاً أو جهة أو عضواً من الأعضاء فى تلك الحالة لم يتخيله على أنّه جزء من ذاتـه. و ظاهـر أنّ المشـعور بـه غـير المغفول عنه؛ فإذن هويته مغايرة لجميع الأعضاء.

## فصل(۳)

## فى دفع ما أورد على جوهريةالنفس من الشكوك

قـالوا إنّ القـوى النباتـية حالّـة فى الأجسـام، و كذا نفس الحيوان لكونها مدركـة للجزئـيات، و فاعلـة للأفعال الجزئية، و الجوهر المفارق يستحيل أن يكـون ـ مدركـاً للجزئـيّات، و فاعلا للأفعال الجزئيّة، فإذن تلك النفس قوّة جسـمانيّة علّـة لـلمجموع المركّـب مـن البدن و منها، فتلك القوى النباتية و الحيوانية موجودة كلّ واحد منها فى محلّ غير متقوّم بذاته بل بتلك القوّة، فهى

* قوله: «أو هواء طلق» أى هواء معتدل.

إذن جوهر صورى. فمن جوز كون شيء واحد* جوهراً و عرضاً باعتبارين، قال: إنّ النفس من حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر، و من حيث إنّها تقوم بمحلّ مُستغن عن الحال فى جسميّته عَرض. و كذا من أحال كون القائم بالمحلّ جوهراً أنكر جوهرية النفس مطلقاً. و قد علمت فساد هذين القولين. ثمّ للقائلين بعرضية النفس متمسكات**:

أحدها أنّ الحال يمتنع أن يكون سبباً لمحلّه لاستحالة الدور فلايكون جوهراً.

و ثانيها و إن يساعدونا على أنّ الحال يمكن أن يكون من مقوّمات المحلّ لكن قالوا: إنّ النفس ليست كذلك لأنها أنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح، والمتأخّر لايكون علّة للمتقدم؛ فالنفس لاتكون علّة لحصول المزاج***.

و ثالثها إنّ النفس لو كانت جوهراً لكان الجوهر ذاتياً لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصّلة، فلوكانت النفس جوهراً لكان العلم بجوهريتها بديهياً حاصلا من غير كسب**** والتالى باطل فكذا المقدم.

---

* قوله: «فمن جوّز كون شيء واحد...» كالمشّائين. و إن شئت فراجع المباحث المشرقية للفخرالرازى فى المقام (طبع هند، ج ۱، ص ۱۶۱) حيث قال: أمّا المجوّزون فقد احتجّوا بأمور ثلاثة الخ ـ و استبعده الشيخ غاية الاستبعاد الخ، فراجع. قوله: «وكذا من أحال كون القائم بالمحل جوهراً...» كالإشراقيين.

** قوله: «ثمّ للقائلين بعرضيّة النفس متمسّكات...» هؤلاء قد أنكروا جوهريّه النفس النباتية و الحيوانيّة بأمور أربعة، كما فى المباحث المشرقيّة للفخرالرازى (طبع حيدرآباد دكن هند، ج ۲، ص ۲۳۳)، و المصنّف قد ذكر ثلاثة منها، و إنّما قال بعرضية النفس على الإطلاق تعميماً لشمول الأمور عليها. وقوله: «فلا يكون جوهراً» و ذلك لاستغناء المحلّ عنه.

*** قوله: «فالنفس لاتكون علة لحصول المزاج» فلايكون مقوّماً للمحلّ فيكون عرضاً.

**** قوله: «لكان العلم بجوهريّتها بديهيّاً حاصلاً من غير كسب» و ذلك لأنّ ذاتى الشيء بيّن الثبوت له.

والجواب أما عن الأول فقد مرّ فيما مضى.

و أمـا عن الثانى فلما مرّت الإشارة إليه من أنّ المزاج الّذى هو علّة معدّة لفيضان نفس أو صورة جمادية على المادة المستعدّة به غير المزاج الّذى تقيمه و تحفظه تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور

وأما عن الثالث فالّذى ذكره الشيخ هو أنا لانعرف من النفس إلا أنها شيء مدبّر للبدن؛ فأما ماهية ذلك الشيء فمجهولة، و الجوهر ذاتى لتلك الماهية* لا لمفهوم أنه شيء مّا مدبر للبدن، فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا، و ما هو معلوم لناغير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة.

واعترض عليه بعض الفضلاء** بأنّ علمي بنفسي غير حاصل بالكسب كما برهن عليه، فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسي إلا من حيث إنّ لها نسبة إلى بدنى أو أعلم حقيقتها، فالأول باطل لما قد مضي و ثبت أنّ علمي بنفسي ليس غير نفسـي، و أنـه أبـداً حاصـل بالفعل و هى جوهر بالحقيقة، و ليست من باب المضـاف. قال: و العجب ممن يقول بهذين القولين*** ثمّ يغفل عن تناقضهما لا لموجب. ثمّ قال: والجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن تبقى مجهولةً كما بيناه من قبل.

أقول: أما كون الجوهر ذاتياً للأنواع الجوهرية فقد صحّ لنا بالبرهان. و أما كونـه مجهـولا فى النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم

---

* قولـه: «والجوهـر ذاتى لتلك الماهية» أى لتلك الماهية المجهولة لا لمفهوم أنه شيء مّا مدبّر للبدن.

** قولـه: «واعـترض علـيه بعض الفضلاء...» ذلك البعض هوالفخر الرازى فى كتابه المباحث المشرقية (طبع حيدرآباد، ج ٢، ص ٢٣٥)

*** قولـه: «بهذين القولين» أى بجوهرية النفس و كونها مجهولة الماهية. وقوله: «وهى جوهر» بل فوق الجوهر، لما مرّ من أنّ المدرك لذاته مجرّد عن المحلّ

يحصّله هذا الفاضل و أمثاله، و هو أن الجوهر ذاتى للماهيات الّتى تتركّب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصّل له؛ و ليس الجوهر جنساً للوجودات إذا الوجود كما سبق لاجنس له ولا فصل له. والعلم بالشيء إذا كان بحصول صورة زائدة حصلت عنه فى ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه؛ فلابدّ أن يكون بحدّه المشتمل على جنسه و فصله.

وأما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويّته الشخصيّة، و الوجود من عوارض الماهية، و الماهية أيضاً غير داخل فى وجودها و العلم الحصولى صورة كلية و مقوماتها أيضاً أمور كلّية، و العلم الحضورى هويته شخصية غيرمحتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسىّ أو فصلى. فالإنسان متى رجع إلى ذاته و أحضر هويّته فربما غفل عن جميع المعانى الكلّية حتى معنى كونه جوهراً أو شخصاً أو مدبّراً للبدن، فإنّى لست أرى عند مطالعة ذاتى إلا وجودَ مدرك نفسه على وجه الجزئية*، و كلّ ما هو غير الهوية المخصوصة الّتى أشير اليها بـ(أنا) خارج عن ذاتى حتى مفهوم (أنا)، و مفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبّر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإنّ جميعها علوم كلّية أشير إلى كلّ منها بـ(هو)، و أشير إلى ذاتى بـ(أنا) فالغفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لاينافى كونها من المحمولات الذاتيّة لماهية الإنسان و كذا الحيوان.

ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور. فقد تبيّن و تحقّق من تضاعيف الكلام أنّ النفس النباتية والحيوانية ليست بجسم. و ثبت أيضاً أنّ بعض النفوس مما يصح لها الانفراد بذاتها، وهى الّتى ثبت لها إدراك

---

* قوله: «إلا وجودَ مدرك نفسه على وجه الجزئيّة» فى نسخة مصحّحة مقروّة من النسخ المخطوطة من الأسفار جائت العبارة كما اخترناها فى المتن أعنى قوله: «إلا وجودَ مدرك نفسه» بإضافة الوجود إلى مدرك و نصب نفسه على المفعوليّة.

تخيلي بالفعل أو إدراك لذاتها و هويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالإنسان و غيره من الحيوانات التامة الحواس الّتي لها القوة الإدراكية الباطنة كالوهم و الحفظ والتخيل.

وأما الحيوانات الّتي ليس لها إلا قوة اللّمس و ما يقرب منها و سائر النباتات فجوهريّتها كما سبق بأنّ المادة القريبة بوجود هذه الأنفس* فيها أنما هي بمزاج خاص و هيئته؛ و المادة أنما تبقي بذلك المزاج مادامت النفس موجودة لأنها الّتي تجعلها بذلك المزاج، فإنّ النفس لامحالة علّة لتكوّن مادة النبات و الحيوان على المزاج الّذى لها وهي مبدء التوليد و التربية. فالموضوع القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس، لا بأن يتحصّل أوّلا بسبب آخر ثم لحقته النفس لحوقاً مّالاحظّ له بعد ذلك** في حفظ مزاجه و تقويه و تركيبه كالحالّ في الأعراض اللازمة أو غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم: أنّ المني يتحصّل أولاً بصورة معدنية ثم يضاف إليها صورة نفسانية و ليس كذلك؟ فإنّ النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل، و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب، و زالت القوى المتشعّبة منها فيه، و صيّر الموضوع البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل و يضمحلّ نوعه و جوهره الّذى به كان مادة للنفس أو يخلف النفس فيها صورة يستبقى المادة على طبيعتها، و كيفيّة هذا الاستخلاف لايخلو عن صعوبة فإنّ تلك الصّورة لوكانت من فعل النفس فتزول بزوالها، وإن لم تكن من فعلها و كانت المادة متحصّلة بصورة أُخرى غيرالنفس فلم تكن النفس جوهراً محصّلا لما فرض

---

* قوله: «بوجود هذه الأنفس...» لايخفى على العارف بأساليب الكلام أن الصواب أن يقال كما سبق بأنّ المادة القريبة لوجود هذه الانفس فيها؛ وقرائة الباء و جعلها سببيّة بمعزل عن سياق العبارة. والنسخة المذكورة من الأسفار و نسخة أخرى منه أيضاً منصوصة باللام.

** قوله: «لاحظّ له بعد ذلك...» أي لا حظّ له بعد التحصّل في حفظ مزاجه.

مادة ما، و لعلّنا بيّنا وجه تخلّف تلك الصورة من النفس كما فى العظم و الشعر و الظفر و القرن و غير ذلك من آثار النفوس الحيوانية و النباتية، و لست الآن بصدد الخوض فى ذلك، والّذى هو أحوج إلى الحلّ فى هذا الموضع إشكال آخر يختلج فى صدور أكثر المشتغلين بالفكر فى أحوال النفوس: وهو أنّ لأحد أن يقول إن سلّمنا أنّ النفس النباتية علّة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها و جامعة لأجزائها. وأما النفس الحيوانية فهى تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفسانى هى العلّة القريبة لقوام مادتها، فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية أنّما تنطبع فى مادة متقومة بالنفس النباتية؛ فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصّل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض.

فنقول فى الجواب إنه إما أن يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية الّتى تختص بالنبات دون الحيوان أو المعنى الجنسى العام الّذى يعم النفس النباتية والحيوانيه بل الإنسانية أيضاً، وهو مبدء التغذّى والنموّ و التوليد؛ أو يعنى بها قوة النفس الّتى يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية، فإن عنى به الأول* فذلك غير موجود فى الحيوان متحصّلا بالفعل على وجه التحصيل و التنويع كما ليس السواد الضعيف موجوداً فى السواد الشديد بالفعل. وإن عنى به المعنى الثانى فالمعنى العام يقتضى أثراً عامّاً؛ فإنّ الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام؛ كالكاتب المطلق ينسب إليه الكتابة المطلقة، فليست المادة النباتية ممّا يتحصّل بنفس نباتية جنسية مطلقة فإنّ الجنس الطبيعى غير موجود على الانفراد؟ و لا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعى** و الفصل الطبيعى و العرض

---

* قوله: «فإن عنى به الأول...» أى فإن عنى به النبات بشرط لا.

** قوله: «كالنوع الطبيعى...» قد عرض على الطبع الأول الرحلى من الأسفار هاهنا سقط، و تمامه هكذا: كالنوع الطبيعى و الفصل الطبيعى والعرض العامّ الطبيعى.

العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية؟ و إذاً لم يتحصّل المادة بالمعنى العام النباتى فإذا تحصّل هذا العام بقوة الحس و الحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمراً متحصّل القوام بذاته لحوق العارض للموضوع له. و إن عني به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظنه من لايمعن فى صناعة الحكمة النظرية من أنّ القوة النامية تفعل أولا بدناً حيوانياً ثم يأتيها القوة الحيوانية و تتصرف فيها بالاستخدام و يجعلها آلة من آلاتها و قوة من قواها، كما يجرى مثله فى الأفعال الصناعية الّتى تقع بين القاصدين المختارين. بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى أُخرى لاتوجد قبل تلك النفس و إلا لكانت آلة الشيء مستعملة قبل وجود ذى الآلة، و هذا من المحالات عند المتدرّب فى صناعة الحكمة. فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصّلة إلا بها كما أنّ الحيوانية حقيقة غير متحصّلة فيما له جوهر نطقى إلا بالجوهر النطقي. و ستعلم أنّ لكلّ بدن منّا نفساً واحدة، وأنّ سائر القوى معلولة لها منشعبة منها فى الأعضاء. هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين.

وأما الّذى استقر عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كلُّ القوى، و هى بمجمعها الوحدانى و مبدئها و غايتها، و هكذا الحال فى كلّ قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى الّتى تستخدمها ـ وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير ـ فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض، و كلُّ ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف؛ فالنفس الّتى لنا أو لكلّ حيوان فهى جامعة لأُسطقسات بدنه و مؤلّفها و مركّبها على وجه يصلح لأن يكون بدناً لها؛ وهى أيضاً الّتى تغذيه و تنمّيه و تكملّه شخصاً بالتغذية و نوعاً بالتوليد، و تحفظ صحته عليه، و تدفع مرضه عنه، و ترده على مزاجه الصحيح الّذى كان به صلاحه إذا فسد،

و تدبّه على النظام الّذى ينبغى فلا يستولى عليه المغيرات* الخارجة ما دامت النفس موجودة فيه، ولولا أنّ النفس كما أنها مبدءاً للأفاعيل الإدراكية و الحيوانية مبدءٌ للأفاعيل النباتية والطبيعية فى المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجية عليها و لما كان مايعرض النفس من القضايا و الاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الواردة على النفس الّتى تلذّها أو تؤلمها مؤثره فى البدن مفيدة للقوى النامية قوة أو ضعفاً، و ليس هذا التأثير فى البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد مالم يتبعه انفعال فى المواد اللطيفة السارية فى البدن** من سرور أو غمّ هما أيضاً من الأحوال النفسانية ولكن يتبعها تغيير فى أحوال الروح البخارى و مزاجه؛ ثم فى أحوال البدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى. أما الفرح النطقى فيزيد القوى البدنية كالنامية و ما هو أنى منزلة منها شدة و نفاذاً، والغم النطقى يفيدها ضعفاً و عجزاً و فتوراً حتى يفسدها فعلها و ينتقص المزاج. و ذلك من أقوى الدلالة على أنّ النفس يسرى فعلها و تدبيرها فى المادة الأخيرة*** والقشر الأكثف الأبعد من لباب جوهرها الألطف الأعلى. فقد ثبت أنّ النفس الإنسانية بل الحيوانيّة جامعة لهذه القوى الإدراكية و النباتية و موضوعاتها القريبة و البعيدة، فهى إذن كمال لموضوع هو لايتقوّم إلا به****، و هو أيضاً مكمّل النوع و صانعه لأنّ الأشياء المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لابمجرد العوارض الشخصية ليكون الأنفس

---

* قوله: «فلايستولى عليه المغيّرات...» العبارة على الصورة الصحيحة هكذا: «فلايستولى عليه المغيرات الخارجة مادامت النفس موجودة فيها، ولولا أن النفس كما أنّها مبدأ للأفاعيل الإدراكية و الحيوانية مبدأ للأفاعيل النباتيّة والطبيعية فى المادة البدنية لما بقيت على صحّتها».

** قوله: «فى المواد اللطيفة السارية فى البدن...» أى الأرواح البخاريّة.

*** قوله: «فى المادة الأخيرة...» و هى البدن، والمادة الأولى هى الروح البخارى.

**** قوله: «لا يتقوّم إلا به» ضمير «به» راجع إلى قوله «كمال لموضوع».

للأبدان كالهيئات اللاحقة للأنواع المحصّلة بعد تمامها.

واعلم أيضاً أنّ القوى النباتية الموجودة فى النبات مخالفة بالماهية و النوعية للقوى النباتية الموجودة فى الحيوان، و هى فى الموضعين ليس بعرض كما توهم بل جوهر إما فى النبات فبالفعل، و إما فى الحيوان فبالقوة، و معنى القوة هاهنا غيرما يصحبه الإمكان الاستعدادى بل هذه القوة كما يقال فى المعقولات* بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية و هى كائنة عن العقل البسيط تكوّن الفعل عن الفاعل لاتكوّن الشيء عن القابل المستعدله.

## فصل (۴)

## فى تعديد قوى النفس المنشعبة عنها** فى البدن

قال الشيخ فى الشفا: القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الأولية إلى ثلاثة أجناس:

أحدها النفس النباتية و هى كمال أول لجسم طبيعى آلىّ من جهة ما يتولّد ويربو و يولد.

و ثانيها النفس الحيوانية و هى كمال أول لجسم طبيعى آلىّ من جهة ما

---

* قوله: «كما يقال فى المعقولات...» أى كما يقال فى المعقولات التفصيليّة بالقياس إلى العقل البسيط الإجمالى، أنها فيه بالقوّة الفعلية الإجماليّة و هى أى المعقولات التفصيليّة كائنة عن العقل البسيط تكوّنَ الفعل ـ أى كائنة نحو تكوّن الفعل ـ عن الفاعل لانحو تكوّن الشىء عن القابل المستعدّ له.

** قوله: «فصل فى تعديد قوى النفس المنشعبة عنها...» المنشعبة صفة للقوى، و ضمير عنها راجع إلى النفس. و قوله: «قال الشيخ فى الشفاء...» قال فى الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء فى تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف (ط ١ من الرحلى، ج ١، ص ٢٨٩؛ و ص ٥۴ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة.

و ثالثها النفس الإنسانية و هى كمال أول لجسم طبيعى آلىّ من جهة ما يدرك الأمور الكلية؛ و يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى. و لكلّ درجات متفاوتة فى الكمالية و النقص.

وللنفس النباتية قوى ثلاث:

القوة الغاذية و هى الّتى تحيل جسماً إلى مشا كلة الجسم الّذى هي فيه، و تلصقه و تشبّهه به بدل ما يتحلّل عنه.

والقوة المنمية و هى قوة تزيد فى الجسم الّذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة فى أقطاره طولا و عرضاً و عمقاً ليبلغ به كماله فى النشو.

والقوة المولّدة و هى الّتى تأخذ من الجسم الّذى هى فيه مادة شبيهة به بالقوة* فتفعل فيها باستمداد أجسام أُخرى يتشبّه بها من التخليق و التشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل.

والنفس الحيوانية لها بالقسمة الأُولى قوتان: محرّكة، و مدركة.

والمحركة على قسمين: إما محرّكة بأنها باعثة على الحركة، و إما محرّكة بأنها فاعلة، و معنى الباعثة إنها علّة غائية، و هى أشرف العلل الأربع كما علمت، و تلك الباعثة هى القوة الشوقيّة، و هى متصلة بالقوة الخياليّة الّتى سنذكرها، فإذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة أو مهروبة عنها حملت القوّة المحركة الأُخرى** على التحريك؛ و لهاشعبتان: شعبة تسمّى قوّة شهوانية و هى قوّة تنبعث*** على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيّلة ضرورية أو نافعة فى قوامه طلباً للّذّة، و شعبة تسمى قوة غضبيّة و هى الّتى تنبعث على تحريك يدفع به

---

* قوله: «مادّة شبيهة به بالقوّة...» تلك المادّة كالبزر.

** قوله: «حملت القوّة المحركة الأخرى...» أى فاعل الحركة على التحريك

*** «فهى قوة تنبعث...» و فى نسخة: «وهى قوّة تنبثّ».

الشيء المتخيل ضارّاً أو مفسداً طلباً للغلبة. و أما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنّج العضلات فتنجذب الأوتار و العضلات و الرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدء* أو ترخيها أو تمدّها طولا فيصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدء.

وأما القوة المدركة فتنقسم إلى قسمين: منها قوة تدرك من خارج. و منها قوة تدرك من داخل، والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أوالثمان. ثم أخذ في تعريف كلّ من هذه الحواس الظاهرة، و ساق الكلام إلى اللّمس فقال: و منها اللّمس و هي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كلّه، و لحمه تدرك ما يماسّه**، و يؤثر فيه بالمضادّة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيأة التركيب، و يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً أخيراً بل جنساً لقوى أربع أو فوقها*** منبثّة معاً في الجلد كلّه، واحدتها حاكمة في التضاد الّذى هو بين الحار و البارد. و الثانية حاكمة في التضاد الّذى بين الرطب و اليابس. والثالثة حاكمة في التضاد الّذى بين الصلب و اللين. والرابعة حاكمة**** في التضاد الّذى بين الخشن والأملس إلا أنّ اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأحّدها بالذات

ثمّ شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصّه تقريباً إلى الأفهام: و هو أنّ القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكلّيات، و المدركة

---

* قوله: «إلى نحو جهة المبدأ» و ذلك لجذب الملائم. و قوله: إلى خلاف جهة المبدأ» و ذلك لدفع المنافر. و قوله: «هي الحواس الخمس أوالثمان» بناء على تقسيم اللمس فيه بالقوى الأربع.

** قوله: «مايماسّه» أى ما يماسّ البدن و يؤثّرفيه الخ.

*** قوله: «لقوى أربع أوفوقها» أى فوق الأربع بأن تكون خمسة أوستّة.

**** قوله: «والرابعة حاكمة...» فباعتبار هذا التقسيم صارت الحواس ثمانية حسب ما أشار إليه سابقاً.

للجزئيات إما ان تكون من الحواس الظاهرة و قد عرفتها؛ و إما أن تكون من الحواس الباطنة. ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركاً فقط أو مدركاً و متصرّفاً؛ فإن كان مدركاً فقط فإما أن يكون مدركاً للصور الجزئية أو للمعانى الجزئية *؛ و أعنى بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو؛ و أعنى بالمعانى الجزئية مثل إدراك أن هذاالشخص صديق و ذلك الآخر عدوّ؛ فالمدرك للصور الجزئية يسمّى حسّاً مشتركاً و هو الّذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلّها، و المدرك للمعانى الجزئية يسمّى و هما. ثم لكلّ واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هوالخيال؛ و خزانة الواهمة هى الحافظة فهذه قوى أربع.

و أما القوة المتصرّفة فهى الّتى من شأنها أن تتصرف فى المدركات المخزونة فى الخزانتين بالتركيب و التحليل فتركّب إنساناً بصورة طير؛ و جبلا من زمرد، و بحراً من زيبق، و هذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانيّة يسمّى متخيّلة، و إن استعملها القوة الناطقة يسمّى باسم المفكّرة ثم قالوا: الحس

---

* قوله: «فإما أن يكون مدركاً للصورالجزئية أو للمعانى الجزئيّة...» قال الشيخ الرئيس ـ قدّس سرّه ـ فى الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ۵۹ بتصحيحنا و تحقيقنا وتعليقاتنا عليه): «والفرق بين إدراك الصورة و إدراك المعنى أن الصورة هوالشيء الذى يدركه الحسّ الباطن و الحسّ الظاهر معاً؛ لكن الحسّ الظاهر يدركه أولاً ويؤدّيه إلى الحس الباطن. مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعنى تشكّله و هيئته ولونه، فإنّ الحسّ الباطن من الشاة يدركها، لكن إنّما يدركها أولاً حسّها الظاهر. وأما المعنى فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة للمعنى المضادّ فى الذئب، أو للمعنى الموجب لخوفها إيّاه و هربها عنه من غير أن يدرك الحسّ ذلك البتّة،فالذى يدرك من الذئب أولاً الحسّ الظاهر ثم الحسّ الباطن فإنّه يخصّ فى هذا الموضع باسم الصورة؛ والذى تدركه القوى الباطنة دون الحسّ فيخصّ فى هذا الموضع باسم المعنى».

المشترك و الخيال مسكنها البطن المقدم من الدماغ*.

وأما المتخيلة المتصرّفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

وأما الوهميّة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.

وأما الحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى.

و منهم من يجعل النفس هى القوة الوهميّة و يجعلون سائر القوى تبعاً لها و لكلٍّ من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم. فهذه خلاصة الكلام فى تفصيل القوى الحيوانية. و حاملها كلّها هو الروح البخارى المشاكل لجوهر السماء**، و أما تفصيل قوى‌النفس الناطقة فسيأتى ذكر تفاصيلها فى موضع آخر. و نحن الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى و ما يرد عليها و الذبّ عنها، ولكن بعد أن نبيّن وجوه الاختلاف فى أفاعيل النفس كم هى ومن الله التأييد.

## فصل (٥)

## فى قاعدة تستعلم منها تعدد القوى***

و اعلم أنّ الذى يظنه الناس منشئاً و موجباً لاختلاف القوى و المبادى خمسة أوجه:

---

* قوله: «مسكنها البطن المقدّم من الدماغ» أى فى الأول من البطن المقدّم من الدّماغ. و قوله: «فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ» أى فى الأول منه أى مقدّم البطن الأوسط. و قوله: «فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ» أى فى الثانى منه أى فى مؤخّر البطن الأوسط.

** قوله: «المشاكل لجوهر السماء» أى لجرمها.

*** قوله: «فصل فى قاعدة تستعلم منها تعدّد القوى...» راجع الفصل الرابع من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلى الحجرى، ص ٢٨٧؛ و ص ٤٧ بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه؛ و إن شئت فراجع أيضاً المباحث المشرقية للفخرالرازى. (ط هند، ج ٢، ص ٢٣٩).

أحدهـا اخـتلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامى و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركباً من مادة و صورة أى بدن نباتىّ و نفـس حسّاسة، و كذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الّذى من جهـة المادة؛ و معنى النباتية الّذي من جهة الصورة، و على هذا القياس فى كلّ ماله مادة وصورة.

و ثانيها الاختلاف بالوجود والعدم فى الأفاعيل مثل التحريك و التسكين و العلم و الجهل و اليقين والشك.

و ثالثها بالأشدّ و الأضعف كاليقين و الظن فى الاعتقاد*، أو زيادة الشهوة و نقصها فى الأخلاق، أو العظم و الصغر فى الأبدان.

و رابعها بالسرعة و البطؤ كالتحدّس والتفكّر.

و خامسـها اخـتلاف الآثـار بالـنوع إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار السـواد و البـياض و إدراك الحـلاوة و المـرارة و إما مع اختلاف الجنس إما القريـب كـإدراك الألـوان و الأصـوات. و إمـا القريـب و البعيد كالإدراك و التحريك**.

إذا تمهّـد هـذا فنقول: القسم الأول من الاختلاف لايوجب تعدداً فى القوة، ولا يسـتدعي اثنينية فى الوجود؛ إذ كثيراً ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقاً لـلمعانى المتعددة من غير تكثر لا فى الذات و لا فى حيثية الوجود كالعاقليّة و المعقوليّة فى الجوهر المفارق، و كصدق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر النعوت الآلهيّة على واجب الوجود تعالى.

---

* قوله: «كاليقين و الظنّ فى الاعتقاد» و كلاهما من الإدراك.

** قوله: «كالإدراك و التحريك» الإدراك من مقولة الانفعال، و التحريك من مقولة الفعل.

وقولـــه: «لايوجـب تعدّداً فى القوة» أى منفصلة إحديهما عن الأخرى؛ ولايستدعى إثنينية فى الوجود. أى لايكون شيء واحد وجهتان واقعتان.

والقسم الثانی أيضاً لايستدعی قوتين و لايوجب كثرة فی المبدء للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة و لايكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تأثيرها، فوجود الفعل تارة؛ و عدمه أخری لم يكن دليلا علی تعدد القوة.

والقسم الثالث أيضاً لا يقتضی تعدد القوی و إلا لزم أن تكون مراتب القوی بحسب مراتب الشدة و الضعف الغير المتناهية* فلزم تتالی القوی فی آنات متتالية غير متناهية؛ و اللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الشرطية: إنّ الاشتداد حركةٌ ما فی الكيف؛ و الحركة حالة متصلة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كلٌ منها يوجد فی آن مفروض؛ وله فرد خاص من ذلك فی مرتبة خاصة من الشدة و الضعف، فلو وجب أن يكون لكلّ حدّ من الشدة قوّة أخری لزم القوی المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافة من أجزاء لايتجزّی، و كون غيرالمتناهی محصوراً بين حاصرين، و كون القوة الجسمانية مبدءً لأفاعيل غيرمتناهية. و الكلُّ محال بل لعلّ السبب فيه** قوة القوة الواحدة و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعية، أو من جهة اختلاف القابل، أو الآلة، أو اختلالها، أو كلاهما تارة و حدّتها و مضائها*** أخری. و كذا القول فی الاختلاف بالسرعة و البطؤ.

---

* قوله: «الغير المتناهية» خبر لقوله يكون؛ والصواب أن يقال «غير متناهية» وإن كانت النسخ التی عندنا موافقة للمتن.

** قوله: «بل لعلّ السبب فيه...» يعنی أن الثالث لايقتضی تعدّد القوی أی لايكون سبباً فی ذلك، بل السبب فيه الخ.

*** قوله: «و مُضائها» مضا بضمّ الميم من «م ض و»، و مضی السيف مُضاءً بالضمّ: بُريد تمشير.

وأما القسم الخامس فزعموا أنّ الأُمور المتوافقة* بالجنس قريباً كان أو بعيداً لاتستقل بها قوة واحدة، فالقوة الواحدة لاتكون وافية بالإدراك و التحريك؟ بل لاتكون وافية عندهم بالإدراك الباطن و الإدراك الظاهر؟ بل لاتكون وافية بإدراك الألوان و الطعوم و الروائح؟ بل لابدّ لكل جنس من قوة على حدّة. هذا هوالّذي اختاره الشيخ و من تبعه. و إذا علمت أنّ منشأ تعدد القوى ليس شيئاً من الوجوه المذكورة.

فاعلم أنّ المركوز فى مدارك المتأخرين من أهل البحث إنّ الحجة فى تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ و غيره أنّ القوى بسائط، و البسيط لايصدر عنه بالذات إلا فعل واحد، فإذن القوة الواحدة لايجوز أن يكون مبدءاً لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول؟ بل يجوز ذلك بالقصد الثانى و بالعرض؛ مثل أنّ الإبصار أنما هو قوة واحدة على إدراك اللّون؛ ثم ذلك اللّون فى نفسه قد يكون سواداً و قد يكون بياضاً. والقوة الخيالية هي الّتى من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريداً غير بالغ إلى حدّ المعقولية، ثم يعرض أن تكون تلك الصورة لوناً و طعماً و رائحة و صوتاً و حراره مثلا، و القوة العاقلة هى الّتى تدرك الأمور البريئة عن المادة و علائقها، ثم تارةتكون فلكاً، و تارة تكون حيواناً، أو جماداً أو كيفاً أو كماً أو وضعاً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجة غير جارية إلا فى الواحد الحقيقى الّذى هو واحد من كلّ الوجوه، و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها.

و أيضاً الدليل الدالّ على أنّ الواحد بالنوع أو الجنس لايصدر عنه إلا

---

* قوله: «فزعموا أن الأمور المتوافقة بالجنس...» والصواب: فزعموا أن الأمور المتخالفة بالجنس الخ.

واحد بالنوع أو الجنس كذلك دلّ على أنّ الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فيلزم أن تكون القوة الباصرة الّتي أدركنا بها سواداً غير الباصرة الّتي أدركنا بها سواداً آخر. فإذا جوّز كون القوة الشخصية مبدءاً لأفعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة.

فقد علم أنّ المعوّل عليه في تعدّد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدّد القوى أحد أمرين:

أحدهما إنفكاك وجود قوة عن قوة أُخرى فدلّ على تغايرهما و ذلك لبطلان النامية مع وجود الغاذية في الحيوان بل النبات أيضاً فحكم بأنّ القوة النامية تغاير للقوة الغاذية؛ و كذا قد يفقد المولّدة مع وجود النامية.

والثاني تناقض الفعلين* الوجوديين كالجذب والدفع أو القبول والحفظ. وأما مجرد اختلاف الآثار ماهية و نوعاً فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة والاعتبارات و الجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كلّ حيثية نوع آخر من الفعل، كالعقل الأوّل يصدر عنه من جهة كمالية الوجود و تأكّده جوهر عقليّ آخر، و من جهة قصوره وماهيته الممكنة جوهر فلكي، لكن الجهات الفاعلية لم يجز أن تكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد، لأنّ اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لايمكن إلا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الاتفاقية من الحركات و غيرها مما لم يوجد في أول الفطرة على سبيل اللزوم.

فاذا تحققت هذه الأصول** فليس لقائل أن يقول لم لايجوز أن تكون النفس هي الّتي تفعل هذه الأفاعيل كلّها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى

---

* قوله: «والثاني تناقض الفعلين...» أي تضادّهما.

** قوله: «فإذا تحقّقت هذه الأصول...» راجع المباحث المشرقيّة للفخرالرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢٤٠).

النفسانية و الحيوانية؟ ثم إن سلّمنا تغاير النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهر عقلاني و هذه متعلقة بالأجسام*؛ لكن لم لايجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدركة و المحركة واحدة؟ و إن سلّمنا تغايرهما ولكن لم لايجوز أن تكون المحركة قوة واحدة و الشهوة والغضب قوّة واحدة؟ فإن صادفت اللّذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر، و كذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة و الباطنة واحدة. وإن سلّمنا تغايرهما لكن الحسّ الظاهر قوة واحدة تفعل في آلات مختلفة أفعالاً مختلفة.

وأيضاً فلم لايجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية؟ و إن سلّمنا تغايرهما فلم لايجوز أن تكون الغاذية و النامية و المولّدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكوُّنه أكثر مما يتحلّل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشو في قبول الزيادة، و إذا عجزت عن ذلك** و حرّكت الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرّك ليغذوها به و يفضّل عنه فضل غيرمحتاج إليه في التغذي غير منصرف إلى النمو فتنصرف إلى فعل آخر محتاج إليه و هو التوليد، ثم لاتزال تورد بدل ما يتحلّل إلى أن تعجز فتحلّ الأجل؟.

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها، و ليس مبنى إثبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم، فلايرد عليهم النقوض المشهورة.

منها أنّ الحسّ المشترك يدرك كلّ المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه الإدراكات مختلفة فقد بطل*** أصل الحجة، و إن كانت غير مختلفة فلم لايجوز

---

* قوله: «لأنّها جوهر عقلاني، وهذه متعلّقة بالأجسام» أي لأن النفس الناطقة جوهر عقلاني. وهذه أي القوى الحيوانية متعلّقة بالأجسام.

** قوله: «وإذا عجزت عن ذلك...» هذا باطل لزوال المولّدة و بقاء النامية.

*** قوله: «فقد بطل...» في العبارة سقط، و تمامها هكذا: «فإن كانت هذه الإدراكات مختلفة.

صدورها عن قوّة واحدة؟.

ومنها أنّ القوة الباصرة لايقتصر إدراكها* على نوع واحد فإنّها تدرك السواد والبياض و ما يتوسطهما. فإذا جاز أن تكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لايجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد؟!

و أيضاً القوة الباصرة الواحدة** تدرك الشكل و العظم و إن كان بتبعية إدراك اللون؛ فالقوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس أيضاً كما في النوع.

و منها أنّ قوة التخيل تدرك أموراً متخالفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور. فبطل قولهم الواحد لايصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض و الإيرادات. و ذلك لما علمت أنّ القاعدة المذكورة لاتجرى إلا في الفاعل البسيط المجرّد عن الشروط و المضافات و الآلآت. فإنه إن توقّفت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة. ألا ترى أنّ الطبيعة قوة بسيطة و هى مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيّزه الطبيعي و السكون و الاستقرار عند كون الجسم في حيّزه الطبيعي؛ بل العقل الفعّال الّذى هو مدبّر هذا العالم العنصرى جوهر بسيط؛ مع أنه مبدء للحوادث الّتى تحدث في عالمنا هذا عندهم؛ و ذلك لأجل اختلاف الشرائط و الأسباب المعدة. فإنّ مبنى هذه الإيرادات و النقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي، و الإمام الرازي، و صاحب كتاب المواقف، و شارحه السيد الجرجاني، و شارح المقاصد المولى التفتازاني، و

---

فقد صدرت عن القوّة الواحدة و هى الحسّ المشترك هذه الإدراكات المختلفة و قد بطل أصل الحجّة الخ».

* قوله: «لاتقصر إدراكها» والعبارة الصحيحة: «لايقتصر إدراكها».

** قوله: «وأيضاً القوة الواحدة» في العبارة سقط. والصواب: «وأيضاً القوة الباصرة الواحدة».

نظهرائهم من أهل التكلّم و البحث دون التعمق و الخوض فى الأنظار العقليّة، و الاستغراق فى الأبحار الحكميّة.

و من جملة ما يباهي به صاحب الملخّص و يبحج فى هدم قاعدة الحكمة فى تعديد القوى و حُسن ترتيب الوجود فى كلّ جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعى مبادى مختلفة تستند إلى وحدة جمعية نفسانية، و يظن أنها بذلك تزلزلت واضطربت تلك القوانين و انهدمت اصولها ـ هو قوله: أنّ لنا مقدمة صادقة يقينية لايشك فيها عاقل وهى أنّ الحاكم على الشيئين يجب أن يكون مدركاً لهما، لأنّ الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه، و ذلك لايتم إلا بتصور الطرفين، فلابدّ أن يكون الحاكم يتصوّر لذينك الأمرين الّذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم. إذا ثبت هذا فنقول: إذا أدركنا شخصاً من الناس و علمنا أنّه فرد من الإنسان الكلّى و ليس بفرد من الفرس الكلّى لابدّ و أن يكون مدركاً لموضوع الحكم و هو جزئى، و لمحموله و هو كلّي، فإذن المدرك للجزئيات بعينه هوالمدرك للكليّات. قال: فهذه نكتة قاطعة لايرتاب فيها من له قليل فهم، ولا أدرى كيف ذهل عنها السابقون مع حذاقتهم؟ هذا كلامه.

أقول: سبحان الله هل وجد آدميّ فى العالم* بلغ إلى حدّه فى وفور البحث و التفتيش، و كثرة التصانيف و الخوض فى الفكر، ثم بعد عن الحقّ هذا البعاد؟ و احتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمي عن ملاحظة نفسه فى أفاعيلها

---

* قوله: «هل وجد آدمي فى العالم...» قال الفخرالرازى: «احتجّوا على أنّ القوة المدركة للجزئيات غيرالنفس الناطقة بأن قالوا: النفس الناطقة جوهر مجرّد عن المادّة وعلائقها، وما كان مجرّداً عن المادة و علائقها استحال منه إدراك الجزئيّات. فإذاً المدرك للجزئيّات فينا قوة أخرى غير النفس...» (ط هند، ج ۲، ص ۲۴۳). فتدبّر جداً و جيّداً، ولايخفى عليك استيصال هذه الشبهة الموهونة.

المختلفة بعضها من باب التفكّر، و بعضها من باب الحس، و بعضها من باب الحركة، و لم يعلم أنّ النفس هي المدرك العاقل الشام الذائق الماشي النامي المتغذي المشتهي الغضبان و غير ذلك ـ و هي الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بآلات مختلفة ـ و لها أيضاً أفعالٌ و انفعالات بلا آلة كتصوّرها لذاتها و تصوّرها للاوليات، و استعمالها للآلات إذلا آلة بينها و بين استعمالها للآلة، فأيّ مفسدة ترد على الحكماء في أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها و بعضها بالآلة؟ فتدرك هذا الشخص الإنساني بالحس، و تدرك الإنسان المعقول بالذات، ثم تحكم عني ما أدركته بالحس بما أدركته بالذّات فتقول: هذا الشخص إنسان. و كأنّه بطول إمامته و عرض مولويّته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أنّ المدرك حينئذ يكون هي آلة النفس، ولاشعور ولا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة. و هذا من أسوء الظنون، حيث زعم أحد أنّ في شخص واحد من الإنسان يوجد و بتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كلٌّ واحد منها يختص بنوع من الإدراك، أحدها يسمع، و الآخر يرى، و الثالث يذوق، والرابع يشم، والخامس يلمس، و السادس يتخيل، و السابع يتوهم، و هكذا في باب الحركة* بعضها يتصرف، و بعضها يجذب، و بعضها يدفع، و بعضها يهضم، و بعضها يشتهي، و بعضها يغضب. و هكذا في سائر القوى و ليس للنّفس إطلاع على هذه الأفعال و الانفعالات إلا إدراك ذاتها و صفاتها الحالّة بجوهر ذاتها، و هذا خلاف الوجدان و البرهان.

أما الوجدان فلأنّ كلٌّ واحد منا يعلم أنّه العاقل المتخيّل الشام الذائق الكاتب المتحرّك الجالس.

و أما البرهان فلأنّ النفس بإرادتها تبصر و ترى و تلمس و تستعمل الآتها الجزئية عند أغراض كلّية أو جزئية. أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن

---

* قوله: «وهكذا في باب الحركة» أي في الحركة النمائيّة.

يريدالحركة لرؤية فلان، و أما الغرض الكلّي فكمن يريد الحركة إلى المعلّم لأن يتعلّم منه علوماً عقليّة، والمستعمل للآلة الجزئية بالإرادة ولابد أن يدركها.

. و أيضاً البرهان قائم على أنّ المدرك للصوّر الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس و دون آلته، إذ المدرك للشيء لابدّ و أن يدرك ذاتها في ضمن ذلك الإدراك كما مرّ بيانه*. و ليس للجسم ولا قوّة يقوم به إدراك ذاته، و كلّ راجع إلى ذاته في إدراكه فهو روحانيّ ألبتة. فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أنّ النفس الناطقة في الإنسان هي المدركة للجزئيات و الكليّات جميعاً فلها أن تحكم بالكلّي علي الجزئي كما بالجزئي على الجزئي.

و اعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف** بين القوة الطبيعية و القوّة الحيوانية من المسلك الأول*** من الطريقين الّذين ذكرنا ها

---

* قوله: «كما مرّ بيانه» مرّ بيانه في العاقل والمعقول. وقوله: «وكلّ راجع إلى ذاته...» بإضافة كل إلى راجع؛ وقوله: «فهو روحاني» خبره.

** قوله: «واعلم أنه ممّا ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف...» إثبات الإختلاف بين القوّة الطبيعيّة والقوّة الحيوانيّة أنما هو من المسلك الأوّل من الطريقين الذين ذكرهما المصنّف آنفاً بعد أقوال القوم في تعديد القوى، و ذلك المسلك هو انفكاك القوى بحسب الوجود كما قال، بل البرهان على تعدّد القوى أحد أمرين: أحدهما انفكاك وجود قوّة عن قوّة أخرى الخ. ثمّ البحث عن إثبات الاختلاف بينهما على أنّه يبيّن أن القوى الحيوانيّة الإدراكيّة وراء القوّة الطبيعيّة، فهو تمهيد لورود البحث عن تعديدالقوى الذى هوالمرام في المقام كما قال: «وبمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغاير القوى الإدراكيّة الخ». و عبارة الكتاب منقولة من المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤).

*** قوله: «من المسلك الأول» وهو انفكاك القوى بحسب الوجود. و قوله: «مختلاً عن الأفعال الحسّيّة» و ذلك كأعضاء الفلج.

أنهم قالوا: وجدنا عضواً سليماً فاعلا للأفعال الطبيعية مختلا عن الأفعال الحسّية، فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أولأنّ العضو لاينفعل عن القوة، فإن كان الأول فقد ثبت أنّ الحيوانيّة بشيء غير الطبيعة السارية فى العضو؛ لأنّ الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة و كانت إحدى القوّتين مخالفةللاخرى. فأما الثانى فباطل لانّ هذه الأجسام قابلة لحصول الحرّ و البرد و الطعم و الرائحة فلو كانت القوة الحساسة موجودة فى عضو و قد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الإدراك حاصلا لوجود القوة الدرّاكة مع حصول الصورة الّتى يقع بها الإحساس، و بمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغاير القوى الإدراكية كالسمع و البصر و الشم و غيرها.

فإنا نقول: لو كانت قوة الذوق مثلا عين قوة الشم لوجب لكلّ منهما إدراك ما يدركه الاُخرى؛ إذا لموضوع لكلّ منهما قابل لحصول الطعم و الرائحة جميعاً، و حيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أنّ القوّتين متخالفتان ذاتاً و حقيقة.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأنه لايلزم من حصول القوة المدركة و حصول المدرك فى شيء واحد حصول الإدراك الجواز توقفه على شرط فائت. ألاترى أنّ العضو اللامس* حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع أنّ تلك القوة غير مدركة الكيفية. و كذلك القوة الباصرة موجودة فى الروح الباصر الّذى وجد فيه لون مّا و هيأة مّا ثم إنها لاتبصر بشكل محلّها و لالونه و هيأته؛ فعلمنا أنه لايلزم من اجتماع القوة المدركة والصور المدركة كيف كان حصول الإدراك؛ فإذن لايلزم من عدم حصول فعل** و إدراك مخصوص بعضو

---

* قوله: «ألاترى أن العضو اللامس...» عبارة الفخرالرازى فى المباحث المشرقية هكذا: «ألا ترى أنّ العضو اللامس حصلت فيه القوّة اللامسة؟».

** قوله: «من عدم حصول فعل...» فى نسخة مصحّحة: «من عدم صدور فعل».

عن عضو آخر اختلاف القوتين.

أقول: الشروط و الموانع إمّا داخلية ذاتية أو عرضية خارجية، فالاختلاف في القسم الأول يوجب اختلاف القوى، و أما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها، بل قد ثبت في الحكمة الإلهية أنّ أفراد كلّ طبيعة نوعية يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمة أو أكثرية، و أنّ طبيعة مّا من الطبائع لايمكن أن تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبدالدهر، فالقوة الجمادية مثلا لو كانت في طبعها إدراك الأمور أو تخيّلها و لم تدرك لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته، و البرهان قائم على أنّ لامعطّل في الوجود. و كذلك لو كان للبصر* إدراك الروائح و للشمّ إدراك المبصرات مثلا و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجي لزم المحال المذكور ـ و هو التعطيل في الطبائع و القوى ـ.

و أما الّذي ذكره من حال** القوة اللامسة و الباصرة في عدم إدراك محالّها، و الكيفيات الّتي تحلّ في محالّها، فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الّذي يحتاج إلى شرط. فإنك قد علمت أنّ الصورة المادية مما يمتنع تعلّق الإدراك بها إذ لابد في كلّ صورة مدركة أن تكون مجردة عن المادة ضرباً من التجرد إذ لا حضور لمادة و لا مادى

---

* قوله: «وكذلك لوكان للبصر...» فلايمكن أن يقال إنّ النفس النباتيّة مثلاً في النّبات هى بعينها النفس النّباتية التى في الحيوان، لكنّ في النبات لاتصدر عنها الآثار الحيوانية لفقدان الشرط، و في الحيوان يصدر عنها الآثار الحيوانية لوجدان الشرط. وقوله: «لزم المحالات المذكورة» والصواب كما في نسخة مصحّحة: «لزم المحال المذكور».

** قوله: «وأما الذى ذكره من حال...» أى ذكره الفخرالرازى في المباحث المشرقية من حال القوّة اللامسة الخ.

عندالقوة* الدّراكة كما مرّ تحقيقه. وليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحث و من يحذو حذوه أنّ الإدراك بإضافه من القوة المدركة إلى وجود أمر خارجي؟. ولا أنّ الإحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك؟ ولا أيضاً عبارة عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الّذي في الخارج؟ بل ذلك الانفعال من السبب المعدّ لوقوع الإدراك الإحساسي، لأنّ انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معيّن لها بالقياس إلى مادة تحمل كيفية خاصة يؤدّي إلى تنبه النفس** بصوره محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات الّتي تسمى بالكيفيات المحسوسة. و بالجملة ليس الادراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة أصلا. والّذي يبيّن به تعدد القوى الّتي هي في آلات الإدراك أنّ تلك الآلات من شأن كلّ منها الانفعال بكيفية*** ينفعل به الأخرى، و ليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر، فذلك يوجب تغايرها و تخالفها في الطبائع المسخرة للنفس.

و من هذه الطريقة الأولى أيضاً قولهم: لو كانت القوة الحيوانية أي قوة الحس و الحركة الإرادية هي بعينها القوه النباتية لكانت النبات متحركاً بالإرادة، لأنّ جسمه ممكن الحركة، و القوة المحركة بالإرادة موجودة فيه،

---

* قوله: «إذ لاحضور لمادّة ولا مادّي عندالقوّة» أي عند القوّة الدرّاكة.

** قوله: «يؤدّي إلى تنبّه النفس...» خبر أنّ.

*** قوله: «من شأن كلّ منها الانفعال بكيفية...» كالكيفيّة الملموسة كالحرارة والبرودة فإنّ اللامسة سارية في جميع الأعضاء، و ضمير به في قوله ينفعل به الأخرى راجع إلى الانفعال؛ و العبارة الكاملة هكذا: «و ليس من شأن بعض منها أن يتسبّب في إدراك ما يتسبّب في إدراكه البعض الآخر الخ».

فإذا وجد الفاعل * و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة؛ لأنّ الدواعي حاصلة و هي طلب المنافع ودفع المضارّ في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد؛ فلمّا لم تكن تلك الحركة ثبت أنّ القوة النباتية الّتي فينا مغايرة للحيوانية.

و اعترض هاهنا بأنّ الغاذية ** في كلّ عضو تخالف الغاذية الّتي في عضو آخر بالنوع في الماهية عندهم؛ فمن الواجب أن تكون الغاذية الّتي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية الّتي في النبات؛ فإذن لايلزم من قولنا أنّ الغاذية الّتي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغاذية الّتي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما يخالفه في النوع. ***

أقول في الجواب: أنّ القوى الغاذية الّتي في النباتات و الحيوانات و إن كانت متخالفة بالنوع لكنّها كلّها مشتركة في الجنس؛ ليس اطلاق القوة الغذائية عليها بالاشتراك اللّفظي، و ذلك لأنّ القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشتركت الأفاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك، فحينئذ إذا كانت النفس الغاذية الّتي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية الّتي في النبات و قد زادت عليها بفعل الحسّ و الحركة الإرادية فكانت مشتملة على قوة أُخرى كمالية هي مبدء فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية. و أما أنّ هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لايمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متعددة أينما

---

* قوله: «فإذا وجد الفاعل» والعبارة الصحيحة الكاملة هكذا: «فإذا وجد الفاعل والقابل يجب حصول الفعل الخ».

** قوله: «واعترض هاهنا بأنّ القوّة الغاذية...» أي واعترض الفخرالرازي في المباحث المشرقية (ط هند، ج ٢، ص ٢٤٥).

*** قوله: «يخالفه في النوع» في نسخة مصحّحة: «يخالفه في النوع بها».

كانـت فذلك مطلب آخر و سيأتى القول فى ذلك*. والحق عندنا أنّ النفس هى المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات و هى المحرّكة بجميع الحركات الطبيعيّة و الإراديّـة. و هـذا لايـنافى وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة الّتى بعضـها مـن باب الإدراك و بعضها من باب التحريك. لأنّ القوة العالية لاتفعل الفعـل الدّانى إلا بتوسط. ألاترى أنّ المزاول للتحريك المكانى أو الوضعى لابدّ و أن يكون قوة سارية فى الجسم بخلاف المزاول للتحريك الشهوى؛ بل الانتقال الفكـرى أرفع قدراً من التجسم، و أنّ المباشر للإدراك مطلقاً لابدّ و أن يكون قوىً مجردة على تفاوت تجرّدها بحسب تفاوت إدراكاتها؛ فالعقلية أشدُّ ارتفاعاً و أعـلى مقامـاً. و الحسـية سيما اللّمسيّة منها أدون درجة و أشد هبوطاً من الجسم. فإذا كان كذلك فوجب فى صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المـتخالفة** أو تحقـق درجـات مـتفاوتة لـذات واحدة. و كلُّ طبقة وجودية حقيقـتها و مـا يترتب عليها متفقة؛ سواءاً كانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به. فالغاذية على اختلاف أنواعها حقيقة واحدة. سواءاً كانت نفساً عليحدة أو قوة من قوى نفس*** أو جزءاً من أجزاء نفس. و كذا اللامسة على اختلافها

---

* قولـــه: «وسيأتى القـول فى ذلـك» وأنّهما موجودان بوجود واحد. وقوله: «والحق عندنا أنّ النفس...» هذا أصل من أصول معرفة النفس. و قد تقدّم فى الفصل الأول من الموقف الثالث من إلهيّات هـذا الكـتاب قوله فى ذلك: «كما أنّ العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما فى علمنا بالأشياء الخارجة عنّا علماً. و ذلك العلم لا محالة أمر كلّى وإن تخصّصت بألف تخصّص. فكذلك قديكون أمراً عينيّاً و صورة خارجيّة كما فى علمنا بأنفسنا و بصفاتنا اللازمة. فإنا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التى نحن بها نحن لابصورة زائدة عليها...».

** قولـــه: «إمّـا تعـدّد القـوى المـتخالفة» هذا على مذهب المشاء. وقوله: «أو تحقّق درجات متفاوتة لذات واحدة...» هذا على مذهب الإشراق والمصنّف.

*** قولـــه: «أو قـوة مـن قوى نفس» على طريقة المشّاء؛ «أو جزء من أجزاء النفس» على طريقة المصنّف.

طبيعة واحدة، سواءاً كانت مستقلة كنفس الدود و الخراطين، فإنّ نفسهما الحيوانية هى اللامسة بعينها أو قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية أو الإنسانية أو جزءاً من أجزائها المعنوية. و هكذا الحكم فى جميع القوى المدركة و المحركة، فكما أنّ قوة الإبصار و إن فرض أنها متخالفة الأنواع فى أنواع الحيوان لكنها مشتركة فى حقيقة واحدة، فكذا قوة السمع و الشمّ و الذوق و التغذية و التنمية و غيرها من القوى الحيوانية، سواءاً وجدت مجتمعة فى قوة جامعة لها أو متفرقة. مثال اجتماع القوى فى قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة فى الحس المشترك المسمّى فى لغة اليونان ببنطاسيا*. و كذلك النفس الناطقة الّتى للإنسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة و المحركة، لابمعنى أنّ تلك الآلآت هى المبادى للإدراكات و الحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسيط و الاستخدام بل النفس هى** حس الحواس كلّها، و المباشرة للمحرّكات الفكرية و الطبيعية والاختيارية، لأنها ذات مقامات و عوالم ثلاثة: العقل، و الخيال، و الحس، و سيرد عليك إيضاح فى مستقبل الكلام.

و ليس لقائل أن يقول: إنّ التغذى و النمولوكانا من أفعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة و الهضم؛ فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء***، و جميع الأعضاء على التفصيل علماً بديهياً، والتالى باطل، فعلمنا أنّ الفاعل لهذه الأفاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار.

---

* قوله: «فى لغة اليونان ببنطاسيا» بتقديم الباء على النون أى لوح النفس (بنطا بتقديم الباء على النون: لوح؛ سيا: نفس).

** قوله: «بل النفس هى...» أى بل النفس هى حسّ الحواسّ كلّها و كلّ القوى.

*** قوله: «بجميع مراتب الاستحالة للغذاء» أى الهضوم الأربعة.

لا لما قيل: يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقي و يستمر، لأجل أنّ كثرة تغيرات هذه الأفاعيل سبب لنسيان النفس لها، كما أنّ الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها، فكذا هاهنا لأنّ ذلك يؤدى* إلى السفسطة، فإن جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات والتغيرات الّتي تقع للمواد الغذائية و المواد العضوية الّتي يستحيل إليها الغذاء مع أنا لا نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إنّ العامي عالم بجميع الدقائق و إن كان لايجد من نفسه ذلك.

بل لما أقول: وهو يحتاج إلى تمهيد أُمور:

أحدها أنّ العلم قد يكون فعلياً؛ و قد يكون انفعالياً، و العلم الفعلى قد يكون سبباً للمعلول؛ و قديكون عين المعلول** حتي يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلّة به. و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلّة و في المعلول، فهذا أصل***.

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدة و الضعف، و غاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهيولى و الحركة و المقدار و العدد، و اسم العلم لايقع إلا على الوجود الّذى هو من باب الصورة، لا الّذى من باب المادة و ما ينغمر

---

* قوله: «لأنّ ذلك يؤدّى...» ذلك إشارة إلى ما في قوله قبل سطرين، لا لما قيل يجوز أن يكون للنفس شعور الخ، أى لأن ما قيل يؤدى إلى السفسطة و إنكار البديهى.

** قوله: «وقد يكون عين المعلول...» أى و قد يكون العلم الفعلى عين المعلول. و هذا يسمّى بحسب الاصطلاح الفنى: العلم بالرضا.

*** قوله: «و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلّة و في المعلول فهذا أصل» ذلك كما في العقول فإنّها وجودات محضة فيكون شعورها لذواتها و شعور الواجب لها عين وجودها الذى هو عين ذاتها.

فيها و يستغرق جوهره في غشاوتها. و قد علمت منّا أيضاً أنّ الجسمية و الامتداد المكاني أو الزماني أُمور يتشابك فيها الوجود مع العدم، والوحدة مع الكثرة، و الجمعية مع الفرقة، و ذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي و الشعوري، و يكون مناط المجهولية، فهذا أصل آخر.

ثم إنّ الشيء قد يكون علماً و لايكون معلوماً*؛ و قد يكون معلوماً ولا يكون علماً.

و بعبارة اخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم** و المعلوم أقوى و أظهر من العلم به؛ و قد يكون بالعكس.

بيانه أنّ الوجود إذا كان في غاية الجلالة و العظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته، وإن كانت ذاته علماً بذاته و معلوماً لذاته، كالواجب تعالى و ما يقرب منه من العقول الصريحة. فالوجود هاهنا علم و لايكون معلوماً لغيره، و أنّ الوجود إذا كان في غاية الخسة و النقص فيمكن حضور صورته عند العالم، ولايمكن حضور ذاته كالهيولى الأُولى و ما يقرب منها. فالصورة هاهنا أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأوّل، و الصورة الحاصلة هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم، و في الأوّل المعلوم علم في نفسه، و علمنا به ليس علماً به بل بوجه من وجوهه.

إذا تقررت هذه الأُصول فنقول: إنّ النفس الّتي لنا*** إذا فرض كونها

---

* قوله: «ولا يكون معلوماً» أي لغيره، و قد يكون معلوماً أي بالعرض ولا يكون علماً.

** قوله: «و بعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم...» راجع في البحث عن المقام آخر الفصل الأول من الموقف الثالث من إلهيّات هذا الكتاب.

*** قوله: «فنقول إن النفس التي لنا...» في المقام بحث شريف في مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب (ط ۱ من الرحلي، ص ۸۲)، ولكنّ كلام الشارح منقول من نفحات صاحب المفتاح و هو صدرالدين القونوي فإن شئت فراجع النفحة السادسة من النفحات (ط ۱، ص ۴۰).

مبدءاً لجميع الإدراكات و التحريكات الحيوانية و النباتية حتى الجذب و الإحالة و الدفع لايلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة و الطبيعة، و قولهم: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول حقٌّ ولكن العلم بالعلّة إذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده؛ و إذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص و الخسة كان العلم به كلا علم به. و هذا معنى قول الفيلسوف المقدم إنّ العقل الأوّل يجهل بأشياء جهلا هو أشرف من‌العلم بها*، و ليس جميع أفاعيل النفس كالكتابة و المشى** و الأكل و الشرب و سائر الأفاعيل الاختيارية الّتي يتقدمها علم و إرادة زائدتان على النفس، فإنّ تلك الأفعال*** متى لم يتصور أولاً للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينيّاً أو ظنّياً أو تخيّلياً أو جهلياً لم يصدر عنها

---

تبصرة: اعلم أن المصنّف ـ قدّس سرّه ـ قد أفاد و أجاد في ذيل الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة في العلّة والمعلول من هذا الكتاب المستطاب (ج ٢، ص ٢٩٠) تمثيلاً رصيناً في تحقّق الأصناف الفاعليّة و أنحائها في النفس الآدميّة هو مفيد في المقام جدّاً. فراجع (ج ٢، ص ٢٩٠)، و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

* قوله: «هو أشرف من العلم بها» انتهى قول الفيلسوف المقدّم؛ و في بعض نسخنا تعليقة في بيان مراده بهذه العبارة: «مراده أنّ النفس تكون فاعليتها بالنسبة إلى الآلات وأفاعليها بالرضا، و الفاعل بالرضا يكون علّة لمعلولاته. ولكن لمّا كانت الآلات ماديّة لاتصلح أن تكون معلومة وعلماً، فالفاعل بالرضا و إن كان معلومه قابلاً أن يكون علماً و معلوماً يكون علمه بالمعلومات عين وجود المعلول، وإلا فلايلزمهم من فاعلية النفس هذا النحو من الفاعليّة لهذا النحو من المعلول أنّها عالمة بأفاعيلها».

** قوله: «وليس جميع أفاعيل النفس كالكتابة والمشى...» كالكتابة خبر لقوله ليس جميع أفاعيل النفس.

*** قوله: «فإن تلك الأفعال...» أى تلك الأفعال الاختياريّة.

فعل شيء من تلك الأفعال. و أمّا الأفاعيل البدنية فليس حصولها من النفس إلاّ بتبعية شعورها بذاتها الّذى هو عين ذاتها و بتبعية عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلّى لتوابع ذاتها شوقاً تابعاً للشوق إلى مبدئها الأصلي، و هذه المعانى و إن كانت برهانية لكن إدراكها لايمكن إلا بنور البصيرة و الكشف، و لذلك ممّا خفيت على أكثر المتفكّرين فضلا عن المجادلين و المقلّدين.

و ممّا ينبّه على ما ذكرناه من أنّ قوّة النفس* سارية فى جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللائقة بكلّ مرتبة من المراتب الحيوانية، و النباتية، و الطبيعية، هو أنّه لو لم يتعلّق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتّصال لم يتألم بتغيّر المزاج عند أدنى مغيّر من حرّ أو برد أو حركة أو تعب أو هبوب ريح مشوّش، إلى غير ذلك من الأُمور الّتى ليست من الأُمور النفسانية كالمخوّفات،** و المبشّرات، و الانذارات، و ما يجرى مجراها. و كذا ينبغى أن تتأذى النفس من تفرّق الاتصال و الجراحات تأذّياً جزئياً فى الحال، و كان يجب أن يكون جميع الآلام، و الموذيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة، و خطر المآل، و سوء الآخرة، ولم يكن المرض و تفرّق الاتصال مؤلماً فى الحال، لكن التوالى باطلة، فعلم أنّ النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات و الإدراكات؛ لسراية قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محلا لهذه العاهات و الآلام، و عرضة لهذه البليّات و الأمراض، بل الموت أيضاً وارد عليها من جهة

---

* قوله: «و ممّا ينبّه على ما ذكرناه من أن قوة النفس...» و قد تقدّم الكلام فى ذلك فى أواسط الفصل الأول من الموقف الثالث من إلهيّات هذا الكتاب العلّيين حيث قال: «الثالث أنّا نتألّم بمرض أو تفرّق اتّصالٍ يقع فى بدننا و الألم هوالشعور بالمنافى...»

** قوله: «كالمخوّفات و...» مثال للأمورالنفسانيّة.

ورودها* إلى هذا العالم بقدر الله، وليس بوارد على محل الإيمان و المعرفة بالله و اليوم الآخر، و إنّما يرد على محلّ الجهل و الظلمة و الحركة و الاستحالة.

و من الشواهد الدالة على أنّ النفس بذاتها فاعلة لأفاعيل الطبيعة من الجذب و الدفع و غيرها إنّ الإنسان إذا اشتدّت حاجته إلى الإحالة و الهضم و الدفع** بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بُحرانه فإنه يجد نفسه مقصّرة عن سائر الأمور الإدراكية، و ما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال و استغراقها فيها، فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل، ثم إذا فرغ عن ذلك*** رجعت النفس إلى مقامها الخاص الّذى يقع فيه الأفاعيل الإدراكية والله أعلم.

---

* قوله: «من جهة ورودها...» أى من جهة ورودها إلى هذا العالم و تعلّقها بالبدن. و قوله: «وليس بوارد على محلّ الايمان» محلّ الإيمان هوالنفس.

** قوله: «إلى الإحالة و الهضم و الدفع...» و بالجملة إلى تصحيح المزاج.

*** قوله: «ثم إذا فرغ عن ذلك...» العبارة الكاملة: «ثم إذا فرغ عن ذلك رجعت النفس الى مقامها الخاصّ الذى تقع فيه الأفاعيل...» وفى نسخة: «رجعت النفس إلى مقامها الخاصّ الذى تفعل فيه الأفاعيل...».

## الباب الثالث

في ذكر القوى* النباتية و أفعالها و أحوالها و فيه فصول:

### فصل (١)

### في أقسام تلك القوى بالوجه الكلي**

إنّ القوى النباتية: إمّا أن تكون مخدومة، و إمّا أن تكون خادمة، و أمّا الّتي لها درجة الاستخدام. فإمّا أن يكون فعلها و تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع. أمّا الأوّل فهو*** إمّا لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته. أمّا القوّة الّتي تفعل لأجل بقاء الشخص فهي الغاذية، و حدّها أنها قوّة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذي لتورده بدل ما يتحلّل. و أمّا الّتي

---

* قولــه: «في ذكر القوى...» العبارة الكاملة هكذا: «في ذكرالقوى النباتية و أفعالها و أحوالها «و قد سقطت كلمة و أفعالها في الطبعة الأولى.

** قولــه: «فصـل في أقسام تلك القوى بالوجه الكلّي...» عبارات الفصل منقولة من المباحث المشرقية للفخرالرازي مع تلخيص و تغيّر مّا في بعض الجمل و الكلمات. فراجع المباحث المشرقية (ط حيدر آباد هند، ج ٢، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧).

*** قوله: «أما الأول فهو...» الأول هو الذي يكون لأجل الشخص.

تفعل لتحصيل كمال الشخص فهى النامية، و هى الّتى تزيد فى أقطار الجسم المتغذى على التناسب الطبيعى ليبلغ إلى تمام النشو، و إنّما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلّل، فالغاذية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضرورى للبقاء، ولكن ليس كلٌ زيادة فى الأقطار نمواً فإنّ السمن بعد سنّ الوقوف ليس نمواً، و الهزال فى سنّ النمو ليس ذبولاً. بل النمو هو الزيادة الّتى تكون على تناسب طبيعى ليبلغ تمام النشو كما فى سنّ الشباب، و مقابله الذبول و هو النقصان الّذى يكون على تناسب طبيعى كما فى سنّ الشيخوخة.

فإن قلت: فالفاعل فى السمن و الهزال أىّ قوة من القوى، إذ لابدّ لكلّ فعل و حركة من فاعل و محرك.

قلنا: الفاعل فيهما أيضاً هو تلك القوّة، لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان* قسريتان، و قد مرّ أنّ الفاعل فى الحركة القسرية أيضاً طبيعة ذلك المقسور وقوته، لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان تحريكها تحريكاً بالذات لابقسر قاسر، فهاهنا اسم النامية أنّما يقع على هذه القوّة النباتية إذا كان تحريكها للجسد فى تزايد الأقطار تحريكاً طبيعياً، لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة فى السمن أو حرارة مفرطة فى الهزال. ثم إنّ فعل الغاذية إنما يتم** بأمور ثلاثة الأول تحصيل الخلط الّذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو. و الثانى تصييره جزءاً للعضو. و الثالث تشبيهه به فى اللّون و القوام كالدم، و قد تخلٌ بالأوّل كما فى عدم الغذاء. و بالثانى كما فى استسقاء الحُمّى.

---

* قوله: «لأنّهما حركتان...» أى لأنّ السمن و الهزال حركتان قسريّتان على خلاف التّناسب الطبيعى.

** قوله: «ثمّ إن فعل الغاذية إنمايتمّ...» راجع كلّيات القانون فى الطبّ للشيخ الرئيس (ط ١ من الحجرى، ص ١٢٠): «الغاذيّة يتمّ فعلها الخ». و قوله: «تحصيل الخلط الذى...» كالدّم و السوداء.

و بالثالث كما في البرص و غيره، و حكموا بأنّ غاذية كلّ عضو مخالفة* لغاذية العضو الآخر، إذ لو اتحدت طبائعها لاتحدت أفعالها، و هذا صحيح. و لاينافي تعددها و تخالفها وحدة الغاذية الّتي في شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى. و أمّا اللّتان لبقاء النوع، فأوليهما المولّدة، و هي الّتي تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمغتذي و تودعه قوّة من سنخه**. و ثانيتهما المصوّرة و هي الّتي تفيد المني بعد استحالته صورة تكون معدّة لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى. و أمّا الخادمة فهي قوى أربع تخدم الغاذية، و هي الجاذبة، و الماسكة، و الهاضمة، و الدافعة. أمّا الجاذبة فوجودها في بعض الاعضاء كالمعدة والرحم معلوم بالمشاهدة، و في غيرها معلوم بالقياس***.

أمّا الأوّل فالإنسان إذا كان منقلباً حتي يكون رأسه إلى السفل و رجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء و يزدرد الطعام؛ و حركة الطعام و الشرات لكونهما جسمين ثقيلين إلى فوق ليست طبيعية بل قسرية، و الحركة القسرية إمّا بجذب جاذب أو دفع دافع، والثاني باطل في هذا الوضع، فبقي المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها.

و أيضاً إنا نجد للمرى**** و المعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام

---

* قوله: «غاذية كل عضو مخالفة...» غاذية كل عضو كالعظم واللحم و غيرهما مخالفة لغاذية العضو الآخر.

** قوله: «و تودّعه قوّة من سنخه» أي من سنخ المغتذي.

*** قوله: «معلوم بالقياس» أي معلوم بالبرهان. و قوله: «أمّا الأول» و هو المعلوم بالمشاهدة. وقوله: «ويزدرد الطعام» أي يبلع الطعام.

**** قوله: «وأيضاً إنا نجد المرىء» المرىء من «م ر ء» مهموز اللام، وهو فعيل بفتح أوله. وفي منتهي الأرب في لغة العرب: مرىء كأمير گلوى سرخ مردم و گوسفند و جز آن، و آن سر معدة و شكنبه است چسبيده به حلقوم، أمرئه و مرؤ ككتب جمع.

من الفم، و كذا نجدها عند تناول الأغذية اللّذيذة تجذبانها بسرعة حتى أنّ الكبد أيضاً يجذبها من المعدة للذاذتها و قربها من طبيعة القوة. و أيضاً متى تغذى الإنسان غذاءاً مُرًّا و تناول بعده غذاءاً حلواً و استعمل القيّ يجد أنّ الحلو يخرج أخيراً. و ذلك بجذب المعدة إياه* إلى قعرها. و كذا حال الرحم فى جذب المنيّ بل الإحليل عند خلوّه عن الفضول، و شدة اشتياق المرأة إلى الوقاع، و لذلك أنّ قوماً من الفلاسفة سمّو الرّحم حيواناً مشتاقاً إلى المنيّ و ذلك لشدة جذبه له.

وأما الثانى فنقول**: إنّ الدم إذا تكوَّن فى الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاثة الاُخر أعنى الصفراء و السوداء و البلغم. ثم إنّ كلّ واحدة منها تتميز عن الآخر وينصبّ إلى عضو معيّن، و لولا أنّ فى كلّ من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخلطيّة لاستحال أن تتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها، و لاستحال أن يخص كلّ عضو منها رطوبة معينة اختصاصاً أكثرياً. فهذا قاطع فى إثبات القوة الجاذبة لجملة الأعضاء.

وأما القوة الماسكة فوجودها فى المعدة و الرحم مشاهدة بالتشريح، و فى غيرهما معلوم بالبرهان. أما المعدة فإنا إذا أعطينا حيواناً غذاءاً رطباً أو يابساً ثمّ شرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة ضامّة له من جميع الجوانب. وأما الرحم فإذا اجتذب إليه المنيّ يرى منضماً إليه انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لايمكن أن يدخل فيه طرف الميل، ولو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السرَّة ألى نحو الفرج، و كشفت

---

* قوله: «بجذب المعدة إيّاه...» أى بجذب المعدة الحلوَ إلى قعرها. وكذا حال الرحم فى جذب المنى بل فى جذب الإحليل عند خلوّه، أى خلوّ الرحم عن الفضول سيّما بعد نقائه عن الحيض. و شدّة جذب رحم الكلب الإحليل و طول زمان وقاع الكلب معروف.

** قوله: «وأمّا الثانى فنقول» الثانى هوالمعلوم بالقياس و البرهان.

عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

وأمـا الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الأعضاء؛ فهو أنّ الأجسام الغذائـية أجسـام ثقـيلة لغلـبة الأرضـية و المائية عليها، و لابد في إمساكها في زمان الانهضام ـ وهو حركة* استحالية واقعة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء ـ مـن قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء والشراب، لأنّها لرطوبتها و ميعانها و رقـتها لايقف بطبعها في تلك المواضع المزلقة. و أما الهاضمة فهي الّتي تحيلُ ما جذبـته الجاذبة؛ وأمسكته الماسكة إلى قوام مهيأ لفعل المغيرة فيه** إلى مزاج صالح للاستحالة إلى العضوية بالفعل، و هذه القوة غير الغاذية عند المحقّقين.

قـيل في بـيان الفرق بينهما: أنّ القوة الهاضمة يبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبـة و ابـتداء فعـل الماسـكة؛ فـإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم؛ و أمسـكته مـا سكة ذلك العضو، فللدّم صورة نوعية، و إذا صار شبيهاً بالعضو فقـد بطلـت عـنه تلـك الصورة***، و حدثت لـه صورة أُخرى؛ فيكون كوناً للصـورة العضـوية، و فسـاداً للصّـورة الدمويـة، و هكـذا الكون والفساد أنّما يحصـلان بـأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ**** استعداد المادة للدموية في النقصان، و للعضوية في الاشتداد، و هكذا لايزال الأول في الانتقاص، و الثاني في الاشـتداد إلى أن يـبطل الصورة الدموية، و يحدث الصورة العضوية. فهاهنا حالـتان: سـابقة وهـي الّتي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية، ولاحقة هي

---

* قوله: «وهو حركة...» الضمير راجع إلى الانهضام، أى الانهضام حركة الخ.

** قولـه: «المغيّرة فيه...» المغيّرة هي المصوّرة. والعبارة في بعض النسخ المصحّحة عندنا هكذا: «إلى قوام متهيّىء لفعل المغيّرة فيه الخ». و المغيّرة هي المصوّرة

*** قوله: «وقد بطلت عنه تلك الصورة» ضمير «عنه» راجع إلى الدم.

**** قولـه: «بـأن يحصـل مـن الطبخ مالأجله يأخذ...» ضمير «لأجله» راجع إلى «ما». و يأخذ أى يشرع استعداد المادة الخ.

حصـول الصـورة العضـوية. فـالأولى فعـل القوة الهاضمة، و الثانية فعل القوة الغاذية. فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كلّ عضو و غاذيته.

و اعـترض علـيه بوجهين*: الأول أنّ الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصـورة المشابهة لصورة العضو، و كلّ ما حرّك شيئاً إلى شيء فهو الموصل له إلى مـا يتحرّك إليه؛ فالهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية، فإذن الفاعل للفعلين قوة واحدة، و الكبرى ظاهرة فإنّ ما حرّك شيئاً إلى شيء كان المـتوجه إليه غاية المحرّك، و المعنيّ بكونه غاية أنّ المقصود الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء. و الثاني أنّ هاضمة كلّ عضو لاشك أنها بالطبخ و النضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية، و لذلك الاستعداد مراتب في القوة و الضـعف، و لـيس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى من الآخر؛ فإذا حصل كمال الاستعداد و الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة، و إذا تمّت هذه الأفعال فقد تمّت التغذية، فلا فرق إذن بين الهاضمة و الغاذية.

أقـول: أمـا الجـواب عن الأول فهو أنّ لكلّ حركة نفسانية علّتين فاعلة و باعـثة**، و لها أيضاً غايتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة، و غاية بمعنى ما وقعـت الحـركة لأجله، و هما مختلفان فلابدّ لهما من قوتين فالهاضمة هي الّتي فعلها كفعل النار ليس الا الطبخ و النضج، و بمجرد الطبخ والنضج لايستلزم أن يكـون على وجه يكون طريقاً إلى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصـورة العضـوية، فالّتي تسوق المادة لأجل غرض مخصوص؛ و غاية مطلوبه غير الّتي تسـوقها لا إلى غـرض، ألا تـرى أنّ في الحـركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة، و هي القوة الّتي تميل بالعضلة و العضو إلى جهة من الجهات؛ لالغرض و قـوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ

* قوله: «واعترض عليه بوجهين...» المعترض هو الفخرالرازي في المباحث المشرقية.

** قوله: «علّتين فاعلة و باعثة» أي فاعلة للحركة و باعثة للفاعل على الحركة.

مخصوص و هى الباعثة، فالفاعلة القريبة للحركة لهاغاية بمعنى الحدّ الّذى هو من ضروريات الحركة، و الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أُخرى غير نفس الحدّ المذكور، و هى الّتى يكون المقصود الأصلى من تلك الحركة، و يقع الوصول لأجلها، و هى غير الوصول و إن لم تنفك عنه فرضاً. فهكذا الحال فيما نحن فيه؛ فإنّ المحرّكة للمادة الغذائية بالطبخ غيرالباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المغتذى فى كماله الشخصى و النوعى.

و أما الجواب عن الثانى فنقول: إنّ المبدء الفيّاض لجميع صور الكائنات و إن كان أمراً آخر أجلّ من هذه المبادى الفاعلة و الباعثة؛ لكن لتعاليه عن هذه التغيرات و التجددات لابدّ فى كل فعل جسمانى من فاعل مزاول؛ لامتناع صدور هذه الأفاعيل* المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت برىء عن التجدد، رفيع عن التغير، و لو كفى فى صدور هذه التحريكات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبائع و القوى و النفوس فى حرارة النار، و برودة الماء، و يبوسة الأرض، و حفظ المعادن، و نموّ النبات، و حركات الحيوان، بل يكفى انفعالات الهيولى، على أنّ كلّ انفعال و استعداد فى مادة تابع لفعل فاعل؛ لما مر من أنّ كلّ قوة و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب، و كمالا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكثرة فى الانفعال؛ كذلك لايمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكثرة فى الفعل. و قد مرّ فى مباحث العلّة و المعلول أنّ الفعل الكلّى يحتاج إلى فاعل كلّى، و الفعل الجزئى

---

* قوله: «لامتناع صدور هذه الأفاعيل...» فى تعليقة مخطوطة من بعض نسخ الأسفار التى عندنا: «أى فعل المادّى لايصدر عن المجرد بلا توسيط بل بوسائط. فالانفعال المحض لايوجب صدور الفعل، و الفاعل المجرّد أجلّ من أن يكون فاعلاً، فلابدّ من فاعل مناسب للمادّى.

يحتاج إلى فاعل جزئى، فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب، و هذا التصوير يصدر عن هذا المصوّر، و الفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه، و الفاعل العقلى لم يكن فاعلاً بالذات إلا لفعل معقول والله ولىّ الهداية.

## فصل (٢)

## فى فعل الهاضمة* فى الفضلة المندفعة و الاشارة الى وجود الدافعة، و التنبيه على تغاير هذه الاربع، و تعيين آلاتها من الاعضاء

أمّا فعل الهاضمة فاعلم أنّ الغذاء مركّب من جوهرين: أحدهما صالح لأن يتشبّه بالمتغذى، والثانى غير صالح لذلك، فلها فى كلّ منهما** فعل خاص، أما فعلها فى الأول فما مضى، و أما فى الثانى فلايخلو أنّ تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة. و فعل الهاضمة فى الأول: الترقيق، و فى الثانى: التغليظ، و فى الثالث: التقطيع***، لايقال كلّما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعاً، فلما ذا جعلتم التغليظ أحد الأمور المسهّلة للدفع؟ لأنا نقول: إنّ الرقيق قد يتشرّ به جرم المعدة فتبقى تلك الأجزاء المتشرّبة فيه و لا تندفع، و أما إذا غلظت لم يتشرّ بها العضو فلاجرم تندفع بالكلّية.

و أما الدافعة فيدل على ثبوتها أمران: خاصى و عامى.

ألاول أنك ترى المعدة عند القئ كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتّى

---

* قوله: «فصل فى فعل الهاضمة...» ناظر إلى المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢٥٣).

** قوله: «فلها فى كل منهما...» ذى فللهاضمة فى كل منهما فعل خاص.

*** قوله: «وفى الثالث التقطيع» وهذا التقطيع يسمى الامتزاج. وقد يقال المضم والإمتزاج على سبيل الترادف، كما فى القانون. وقوله: «فتبقى تلك الأجزاء المتشرّبة فيه»، المتشرّبة پراكنده شده.

يتحرك معها أكثر الأحشاء، و ترى عند التبرّز مثل ما ذكرناه، و معونة الأحشاء* على دفع ما فيها سيّما عندالزحير حتّى أنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة.

والثاني إنّ الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطاً بالأخلاط الثلاثة. فيأخذ كلٌ عضو ما يلائمه؛ فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافي عنده، ولم يخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسدة الممرضة، و الّلازم باطل. فثبت وجود القوة الدافعة. فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة فى البدن أعنى الجذب، و الإمساك، و الإحالة، و الدفع، فليس لقائل أن ينسب تلك الأُمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار؟ بأن يكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام**، و ماسكة له بعد الازدراد، و مغيرة له عندالامساك، و دافعة للفضل المستغنى عنه، لا لما قيل إنّ الواحد لايصدر عنه إلا الواحد، فإنّه لايجرى فى غير الواحد من جميع الوجوه. بل لأنّ هذه الأفاعيل أُمور متخالفة إما متضادة كالجذب والدفع، و إمّا منفك بعضها عن البعض؛ فقد يكون العضو ضعيفاً فى أحد هذه الأربع، و قوياً فى غيره، ولولا تغاير هذه المبادى لاستحال ذلك.

و أمّا آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها اللّيف المتطاول***، و الماسكة

---

* قوله: «ومعونة الأحشاء...» عطف على مثل، أى و ترى عندالتبرّز معونة الأحشاء. و قوله: «قد ينخلع المعاء المستقيم...» هى المعاء المقابل للمعدة من الأمعاء الستّة.

** قوله: «عند ازدراد الطعام»، إزدراد بلعيدن.

*** قوله: «آلتها الليف المتطاول» الليف هو جسم ينسج من الرباط والأوتار. وقوله: «الليف المستعرض» مثل پارو. قال الهروى فى بحرالجواهر: «ليف بالكسر پوست درخت خرما، و در طبّ عبارتست از ريشهاى پى و رباط». و قوله: «فالقوّة الجاذبة آلتها الليف المتطاول» الليف هو جسم ينسج من الرباط والأوتار.

آلتها اللّيف المورّب، و الدافعة آلتها في الدفع اللّيف المستعرض. هذا ما قالوه و ظاهر أنّ المراد منه أنّ في معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب؛ فإن جاذبة كلّ عضو أو ماسكته أو دافعته يحتاج إلى آلة عصبية، لا أنّ جاذبة كلّ ذرة من العضو يحتاج إلى ليف متطاول، و دافعته إلى ليف مستعرض.

فعلى هذا اندفع ما قيل فيه أمّا أولا فبأنّ لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة و الماسكة و الدافعة فيه، و أمّا ثانياً فبأنّ الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أنّ الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلا.

و أمّا ثالثاً فبأنّ كلاً من شظايا اللّيف* غير مركّبة من اللّيف و إلا لتسلسلت اللّيفات إلى غير النهاية، مع أنّ فيها هذه القوى.

وأمّا رابعاً فبأنّ اللّيف المستعرض ليس فيه ليف متطاول مع أنه يجذب، و كذا اللّيف المتطاول ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل، و ذلك لما سبق** من أنّ الحاجة إلى هذه الآلآت في معظمات الجذب و الإمساك والهضم و الدفع و جلائلها، لافي رقائقها و جزئياتها المنخرطة في سلك المعظمات المندرجة فيها؛ فإنّ الأصناف الثلاثة من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بآلآت الثلاث من اللّيف الحاصلة في الأوردة***؛ يفعل كلّ منها فعلها بتلك الآلة بالذات على وجه يسرى فيما يجاور آلآتها ولو بالعرض؛ فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاول يرشح منه على جوهر الكبد، و على هذا القياس في سائر المواضع المذكورة.

---

* قوله: «من شظايا الليف» أى من أطرافه.

** قوله: «وذلك لما سبق» أى الاندفاع لما سبق من أنّ الخ.

*** قوله: «الحاصلة في الأوردة» الأوردة جمع الوريد وهو عرق.

فإن قلت: ذلك الدم إما أن يترشح من اللّيف المتطاول على لحم الكبد مع كون لحمه جاذباً لذلك الدم أولا مع كونه جاذباً له. فإن كان الأول فالجذب لايتوقف على اللّيف، و إن كان الثانى لم يكن فى العضو قوة غاذية.

قلنا: نختار الشق الأول و لم يلزم عدم توقف الجذب على اللّيف؛ فإنّ التوقف حاصل عليه سواءاً كان توقفاً قريباً أو بعيداً فلا بدّ فى جاذبة كلّ عضو من ليف موجود فيه أو بحياله* كالكبد و كالرطوبة الجليدية.

## فصل (۳)

## فى أن هذه القوى** فى بعض الاعضاء مضاعفة، و فى حقيقة الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقاً

و هو أنّ هذه القوى الأربع توجد فى المعدة مضاعفة؛ فإنّ الّتى تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعدة غير الّتى تجذب من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها***، و كذا الّتى تمسكه هناك و هى الّتى تغيره إلى ما

---

* قوله: «أو بحياله» أى أو فى مجاوره.

** قوله: «فصل فى أنّ هذه القوى...» هذا الفصل منقول أيضاً من المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط هند، ج ۲، ص ۲۵۶) وعبارته: «ما قاله بعض العلماء حقّاً»، و صرّح الفخر فى آخر الفصل المعنون «فى القوّة الهاضمة» بأن هذا البعض هو جالينوس الطبيب (ج ۲، ص ۲۵۲)، و كونه طبيعيّاً غير معلوم، بل المعلوم أنه طبيب إلهى، و سيأتى كلام المصنّف فى آخر الفصل السابع من هذا الباب من أن جالينوس و بقراط و أفلاطون كانوا متّفقين على أنّ فاعل الأبدان والأعضاء هو الله سبحانه.

*** قوله: «من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها» أى تجذب من جوف المعدة إلى نفس المعدة ما ـ مفعول لتجذب ـ يصلح منه أى من غذاء البدن لها أى للمعدة. قوله: «وهو الكيموس» الضمير راجع إلى ما فى قوله: «إلى ما يصلح أن يكون دماً».

يصلح أن يكون دماً و هو الكيموس، و الّتى تدفعه الى الكبد غير الّتى تمسك فى جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل و الّتى تغيره إلى أن يصير غذاءاً و الّتى تدفع الفضول منها. و كذلك الكلام فى الكبد، لأنّ التغير إلى الدم غيرالتغير إلى جوهر الكبد، كما أنّ التغير إلى العُصارة* غير التغير إلى جوهر المعدة. و التحقيق أنّ هذه القوى الموجودة فى جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هى الّتى تفعل أفعال الغاذية بالذات، و هى المحصّلة للغذاء تحصيلاً أوّلياً. و أما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهة بتلك؛ و هى الّتى تفعل فعلها للأعداد لالتحصيل الغذاء اولاً و بالذات، ولايبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعدّة فى غير المعدة و الكبد أيضاً. كالفم، و المرى، والأمعاء، والعروق، و الطحال، و الأنثيين، و المرارة من الأعضاء الخادمة.

واعلم أنّ حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلّل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه، و الغذاء إما أن يكون بالقوة كالحنطة و الخبز، و إما أن يكون بالفعل و هوالّذى لم يحتج إلى شىء غيرالالتصاق، و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذى شبيهاً به بالفعل، والغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسمانى جزئى لامحالة. أما الجوهرية فلأنّ غيرالجوهر لايمكن أن يصير جوهراً أو جزء جوهر. وأما الجسمانية فلأنّ المجرّدات لاتنقلب أجساماً. وأما الجزئية فلأنّ الكلّى من الجسم لا وجود له فى الخارج: فثبت أنّ غذاء كلّ بدن شخصى جسم شخصى، والمشهود أنّ غذاء الحيوانات** لايكون أجساماً بسيطة فلاتغتذى إلا بالمركّبات لبعد المناسبة

---

* قوله: «إلى العُصارة» العصارة هى الكيموس.

** قوله: «والمشهور أن غذاء الحيوانات..» قال الفخرالرازى فى المباحث: «وفيه اشكال من حيث أنّ النبات لاشك أنه يجذب الماء إلى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه، فإذا جاز ذلك فى النبات فلم لا يجوز مثله فى الحيوان؟»

فى البسيط، و قربها فى المركّب، و لاينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه.

والتحقيق يحتاج إلى نمط آخر من الكلام لايناسب طور ما أَلِفَه أسماع الأنام، والإشارة إليه أنّ كلّ جوهر طبيعى أونفسانى أمر واحدبالفعل، لأنّه موجود بالذات، و كلّ موجود بالذات له وحدة بالفعل، و كلّ واحد بالفعل كثير بالقوة، ففعله أيضاً واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية و الحيوانية كلّ منها واحد بالفعل، فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة، فليس معنى التغذية عندنا مداخلة الجسم المسمّى بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلّل، و لا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخلة الأجسام الخارجة فيه، بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيوانى و النباتى مما يعدّ لأن يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدرالحاجة فى كلّ وقت، فالحركة ـ الكميّة الحاصلة للأجسام النباتية ـ عبارة عن تواردالمقادير على وجه الاتصال و الاستمرار من القوة الفاعليّة على المادة القابلة كما سبق، ولو كان التغذى بمداخلة جسم غريب لم يكن المغتذى فى كلّ وقت جسماً واحداً شخصيّاً باقياً بعده، و كذا لوكان النمو بزيادة مقدار ما يورد للبدل على مقدار ما يتحلّل لزم أن لايكون موضوع الحركة فى النمو شيئاً واحداً شخصيّاً، و كذا القياس فى الذبول بل الأمر كما أومأنا إليه. و مما يجب أن يعلم* أنّ استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلّم بالعلم، والعقل بالقوة بالمعقول بالفعل، و كما أنّ المعلوم سواءاً كان محسوساً أو معقولا قد يكون بالقوة، و قد يكون بالفعل، و الّذى هو كمال للحس هو ما يكون محسوساً بالفعل كالصورة الحاصلة فى الحاسة، لاالّتى فى المواد الخارجية من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح؟ و كذا الّذى هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولا بالفعل من الصّور العقلية الموجودة للعقل بالفعل، لا الّتى فى الخارج من الفلك و الحيوان و

---

* قوله: «و ممّا يجب أن يعلم...» و سيأتى مزيد فوائد فى ذلك فى الفصل الثامن من هذاالباب.

النبات و الأرض و غيرها؟

وإذا علمت بالبراهين أنّ المحسوسات بالفعل هى متحدة بالجوهر الحاس، و كـذا المعقـولات بالفعل لابدّ و أن تكون متحدة بالجوهر العاقل، فالكامل عين مـايكمل به، والحساس نفس ما يحسّ به، و العاقل عين ما يكون معقولا لـه، فكذا المغتذي عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة، فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للـتغذية، والكـيلوس الحاصـل مـنها فى المعـدة أقـرب مـنه بحسب القوة، ثمّ الكـيموس الحاصـل فى الكـبد، ثمّ الـدم الحاصـل فى العـروق أقرب استعداداً للغذائية من كلّ ما سبق؛ فالّذى يتصل بالعضو و يصير لحماً أو عظماً أو عضواً آخـر هـو الغـذاء بالفعل، و هو بعينه العضو المغتذى، فالغذاء و المغتذى شيء واحد بعينه لايتغايران إلا بضرب من التحليل. حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذى أو العضو المغتذى تارة باعتباره فى نفسه عند خلوّه عما يرد عليه من الكمـال، و تـارة باعتبار تمامه و كماله الحاصل فى نفسه بحسب سبق أفعال و حـركات معـدّة لذلـك الكمـال؛ كالحـال فى اسـتكمال النفس بالصور العلمية الكمالـية عـلى ما بيّناه، و من دقائق مايقع به الاستبصار فى هذا المقام وقوع مراتب الهضم فى الاغتذاء على وزان مراتب التجريد فى التعقل.

## فصل(۴)

## فى مراتب الهضم* و أن للهضوم أربع مراتب:

اعلم أنه لابدّ للحيوان و كذا للإنسان ما دام فى عالم الدنيا و طبيعة الجسمية مـن غـذاء يشـبه المغـتذى صـورة و مـادة، و ذلـك لأنّ هذه الأجسام دائمة الاسـتحالة و الذوبـان، ثمّ لكـلّ عضـو حصة من الغذاء تناسبه و تشاكله بعد

* قولـه: «فصل فى مراتب الهضم...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ۲، ص ۲۵۸).

مراتب النضج، والاستحالات، و التصفية عن القشور والفضول، بالقوة الغاذية الّتي فى‌البدن بمنزلة القوة العاقلة فى النفس، فمادة الغذاء إذا وردت فى البدن و حضرت عند تصرف غاذية النفس فتصرّفت فيها أحالتها فى مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الأمر، وصيّرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيميا؛ خالصة عن شوائب الغشّ و الغلّ؛ مصفّاة عن الفضول؛ مقشّرة عن القشور فى أربع مراتب للهضوم والإحالات. إحداها فى المعدة، و ابتداء هذا الهضم* من الفم؛ بدليل أنّ الحنطة الممضوغة تفعل فى انضاج الدّماميل و الخراجات مالا يفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند مايرد على المعدة، و ينضج بحرارة جهنم المعدة الّتى إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد، فيتخلّص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتهذيب للخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجميعة الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة المديرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهيّة فتصير شبيهاً بماء الكشك الثخين، و هو المسمّى بالكيموس**. و المرتبة الثانية إذا تمّ ما فعلت هذه القوى به فى هذه الطبقة السفلى، و فرغت من أفاعيلها المأمورة بفعلها ارتفع قليلا عن هذه الطبقة الهاوية المظلمة إلى طبقة أُخرى هى الكبد، فوقع بعد ذلك بيد قوى و سدنة أُخرى من هذا الصنف، فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابة، فانهضم فى الكبد مرة أُخرى و سقط منه بعض ما بقى من الأكدار و الفضول، فصار أخلاطاً أربعة متميزة بعض تميز، و مخلوطة بعض تخليط، خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً، لخروجها عن تمام التعصى عن الطاعة الإلهيّة،

* قوله: «وابتداء هذا الهضم...» أى و ابتداء هذا الهضم الذى فى المعدة من الفم، فإنّ سطح الفم متّصل بالمعدة. قوله: «و تمام هذاالهضم عند ما يرد على المعدة...» أى الهضم الثانى.

** قوله: «وهو المسمّى بالكيموس» بحسب الاصطلاح الطبّى أن يكون هذا كيلوساً وإن أطلق الكيموس على الكيلوس.

و قربها عن الصّلاح و الانقياد لأمرالله. ثمّ إنّ أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمّى بالدم، فوقع قسط منها في مسالك العروق المسماة بماساريقا إلى بيت القلب، و سلك سبيل الطاعة للنفس، واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة و التصفية قدراً صالحاً من الزمان، حتى صلح لكسوة القبول، و خلعة الصورة النفسانية، و توزّع مابقي منه* نافذاً في العروق على الأعضاء فينهضم مرة أُخرى، و يتشبّه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه، و كلّ قسط من الدم يتشبّه بعضو خاص فيتصل به، و يحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كلّ إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعة** بعدد أقسام الهضم: ففضلة الهضم الأول الّذى في المعدة البراز***؛ و هو مندفع من المعاء و فضلة الهضم الثاني أكثرها البول، و يندفع من المثانة، و باقيه يندفع من الطحال و المرارة. و فضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق، و ما يجرى مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة، كالأنف و الأذن و العين كما في الدموع أو غير محسوسة كالمسام. و فضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني، و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن، كالشعور و الأظفار و الأوساخ، و ما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة و غيرها.

---

* قوله: «وتوزّع مابقي منه...» أى و انقسم ما بقى منه نافذاً في العروق على الأعضاء وهذا هوالهضم الثالث: فقوله‌على الأعضاء متعلّق بتوزّع، فتنهضم مرةً أُخرى وهذا الهضم هوالهضم الرابع ويتشبّه بالأعضاء الخ.

** قوله: «وأقسام الفضول أربعة...» قال في المفاتيح: وينفصل في كلّ مرتبة فضلة: أوّلها في الفم الأول الذى في المعدة أوما يقوم مقامها و هو البراز؛ و ثانيها للثاني الذى يكون في الكبد أوما يجرى مجريها و هوالبول؛ و ثالثها للثالث الذى في العروق؛ و رابعها للرابع الذى يكون في الأعضاء و هوالمني و يدفعه الطبيعة بل النفس باستخدامها إلى الأنثيين و يستحيل هناك إلى البياض.

*** قوله: «ففضلة الهضم الأول الذى في المعدة السواد...» السواد تصحيف و صحيحه البراز.

## فصل (۵)
## فى تحديد القوة الغاذية* و النامية حداً بحسب الحقيقة

قد علمت من طريقتنا أنّ الحدود قد تكون للماهيات، و قد تكون للوجودات، والفرق بين الماهية و الوجود أمر قدفرغنا من بيانه، و الحدّ للماهية لايكون إلا بأجزائها كالجنس والفصل، والحد بحسب الوجود لايمكن بالأجزاء إذ الوجود لاجزء له، فهو إما بالفاعل والغاية إن كان تاماً، أو بالفعل إن كان ناقصاً لما أشرنا إليه سابقاً أنّ حدّ الوجود و برهانه شيء واحد، و برهان اللّم أقوى من برهان الإنّ.

إذا تقرر هذا فنقول: كلّ قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها، و القوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها. فيقال: هى الّتى تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلّل.

فنقول: فى بيان هذا الحدّ إنّ كلّ قوة لامحالة مبدء تغير فى هذا العالم؛ فلذلك التغير له صورة و مادة، و للفاعل فى فعلها غاية؛ فالصورة هاهنا هى الاستحالة إلى مشابهة المغتذى، و المادة هاهنا هى الغذاء، و الغاذية تخلف البدل للمتحلّل، فكأنا قلنا القوة الغاذية تفعل الفعل الفلانى فى المحلّ الفلانى للغاية الفلانية. و أمّا النامية فقد ذكر فى حدّها أنها الزائدة فى أقطار الجسم الطبيعى ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعى زيادة فى الأجزاء الأصلية، فقولنا: الزائدة فى أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية، فإنّ الصانع إذا أخذ مقداراً من الشمعة فإن زاد على طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعكس، و قولنا: على التناسب الطبيعى احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء و سائر الأورام، و قولنا: ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن، و

---

* قوله: «فصل فى تحديد القوة الغاذية...» ناظر إلى المباحث المشرقية للفخرالرّازى (ط هند، ج ۲، ص ۲۵۸)

قولنا: زيادة فى الأجزاء الأصلية تنبيه على العلّة الحقيقية للفرق بين السمن و النمو، و ذلك لأنّ النمو حركة فى جواهر الأعضاء؛ فلاجرم القوة المحرّكة يمدُّها و يزيد فى جواهرها. و أما السمن فإنه زيادة حاصلة بمداخلة الأجسام الغريبة فى الأعضاء كأنها الملتصقة بها.

ثمّ إنّ التغذى و النمو يتمان بأمور ثلاثة: الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذى والنامي فى الماهية بالقوة. والثانى إلصاقها بهما على ما هو المشهور*. و الثالث تشبيهها بهما بالفعل. ثمّ إن كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساوياً لما تحلّل منها فذلك فعل الغاذية، و إن كان أزيد فذلك فعل النامية، و عند هذا لقائل أن يشكّك ويقول: إنّ الغاذية و النامية قوة واحدة؛ ولافرق بينهما إلا أنّ الغاذية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلّل، والنامية تفعل أزيد مما يتحلّل فالتفاوت بينهما بالكمال و النقص، فإنّ القوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله؛ فإذا كان الجزء الزائد مثلا للجزء الأصلى و كانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الأصلى وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة؛ فعلى هذا القوة الغاذية هى المنمية إلا أنها فى ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد البدل الأصلى و الزيادة جميعاً؛ و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلى.

و مما يدلّ على ذلك أنّ القوة الغاذية فى سنّ الانحطاط و الذبول تورد أقل مما يتحلّل، و قد كانت فى سنّ الوقوف تورد مثل ما يتحلّل؛ فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول؛ فإذن القوة الواحدة جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان، فهذا شك قوى.

أقول فى جوابه: إنّ اختلاف الغايات الطبيعية تدل على اختلاف القوى،

---

* قوله: «على ما هو المشهور» و أما على مذهب التحقيق فقد علمت أن الغذاء لايصير جزءاً للمغتذى، بل يكون معدّاً لإفاضة ما يبقى أو يستكمل به مقدارالشخص من القوّة النفسانيّة.

لكنّ غاية القوة الغاذية تخالف غاية القوة المنمية، فهما قوتان مغايرتان.

بيان ذلك أنّ غاية فعل الغاذية في إيراد البدل سدّ الخلل* الواقع من التحليل، ألا ترى أنّ الحيوان لايطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حرارة الجوع على المعدة، و البدن على التحليل؛ فعند ذلك يشتهى الطعام، و غاية فعل النامية تمديد الأعضاء على نسبة مخصوصة، وليس أنّ زيادة إيراد البدل على ما يتحلّل في كلّ وقت توجب زيادة النموّ ولا اصل النموّ، فربّ وقت كان إيراد الغذاء أكثر و فعل النموّ أقل، و ربّ وقت كان بالعكس، فإنا قدنشاهد كثيراً أنّ بعض الغلمان و الجوارى في زمان البلوغ اتفق أن كان مريضاً مرضاً شديداً يعطل الغاذية عن فعلها، و مع ذلك ينمو هذا المريض نمواً بالغاً؛ و يطول قامته طولا متفاوتاً بالقياس إلى ماسبق من الزمان، فإذن حيث وقع التخالف في مقتضي هاتين القوتين ولو في بعض الأوقات علم أنهما متغايران ذاتاً لابمجرد الشدة و الضعف، إذ لوكان التفاوت بمجرد الكمال والنقص لما وقع التخالف إلا بذلك؛ لكنّ التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعني قد يقوى النموّ و ينقص التغذية، و قد يقوى التغذية و ينقص النموّ فهما متغايرتان ذاتاً لتغايرهما فعلا وغاية؛ فثبت ما ادعيناه.

### شك و تبصرة

إنّ من الناس من ادعى أنّ الغاذية نار. و احتج عليه بأنّ الغاذية تغذو والنار تغذو؛ فالغاذية نار**. و هذا مع فساد صورة القياس حيث وقع

---

* قوله: «سدّالخلل...» أي سدّ الخلل و النقصان الواقع من التحليل.

** قوله: «فالغاذية نار...» للشيخ الرئيس ـ قدّس سرّه ـ في آخر الفصل الأول من المقالة الثانية من نفس الشفاء (ط ۱ من الرحلي، ص ۲۹۵)، و نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه، ص ۷۷) مطالب أخرى في المقام، فراجع.

وقال الفخرالرازي في آخر الفصل الثالث عشر من الباب الثاني من الفنّ الثاني من المباحث

الاستنتاج من الموجبتين فی الشكل الثانی بطل قولهم النار تغذو؛ قلنا إنّ النار لا تغذو بل تتولّد و تتصعّد بطبعها، و إذا صعدت استولی عليها الهواء البارد فأفسدها؛ فليست هُناك نار واحدة مغتذية. نعم فعل الغاذية يشبه فعل النار فی النضج و الإحالة.

و من الناس من ذهب إلی أنّ فی الأعضاء فرجاً يملأها القوة النامية، و هو باطل كما وقعت الإشارة إليه*؛ فإنّ ملأ الفرج لايوجب نموّ الأعضاء، و ليس ما ذكره الشيخ فی الشفاء وصوّبه بعض الفضلاء: من أنّ القوة النامية يفرّق اتصال العضو، و يدخل فی تلك المسام الأجزاء الغذائية. و هكذا القول فی الاغتذاء مرضياً عندنا؛ و ذلك لأنّ تفرُّق الاتصال مولم بالذات، و يستحيل أن تكون الطبيعة أو النفس تفعل فعلا طبيعياً تقتضی أمراً منافياً بالذات لطبيعة الجسم الّذی هی فيه بحيث يوجب دوام الألم لوكانت هناك قوة مدركة؛ و كان الإدراك به حاصلا بالفعل كما مرّ ذكره فی مبحث أنّ تفرّق الاتصال مولم بالذات، و ذلك لأنّ القوة الواحدة لاتفعل ولا تقتضی أثرين متنافيين**. بل

---

المشرقية فی علم النفس (ط بيروت، ج ۲، ص ۲۷۳): «واعلم أنّ من النّاس من زعم أن الغاذية نارٌ، واحتجّ عليه بأنّ الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نارٌ؛ وهؤلاء مع إنتاجهم النتيجة من الموجبتين فی الشكل الثانی أخطأوا فی المقدّمتين جميعاً؛ أما قولهم الغاذية تغذو فهو باطل، لأنّ الغاذية لاتغتذی بل تغذو غيرها وهو البدن؛ وأما قولهم النار تغذو فباطل لأنّ النار لاتغتذی بل تتولّد و تصعد بطبعها، و إذا صعدت استولی عليها الهواء البارد فأفسدها، فليس هناك نار واحدة متغذّية».

* قوله: «وهو باطل كما وقعت الإشارة إليه» أی كما وقعت الإشارة إليه من لزوم عدم كون موضوع الحركة شيئاً واحداً باقياً. وقوله: «وصوّبه بعض الفضلاء» ذلك الفاضل هوالفخرالرازی فی المباحث المشرقية (ط هند، ج ۲، ص ۲۶۱).

** قوله: «ولا تقتضی أثرين متنافيين» أی اللذة والألم.

الحقّ كما شيّدنا أركانه من أنّ النموّ حركة متصلة في الكمّ ـ والحركة معناه خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج ـ و معنى التدريج هاهنا أن يكون للمتحرّك في كلّ آن فرداً آخرمن المقولة؛ فليس في حركة النموّ مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه، سواءاً كان بالمداخلة أو بغيرالمداخلة*.

## فصل (٦)
## في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية في ضرورة الموت

ولنذكر أوّلا ما وقع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب، ثمّ نذكر قاعدة كلية من العلم الإلهي و الفلسفة الكلية الّتي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب و نحوه.

فالّذي ذكروه في وقوف النامية أنّ الأبدان مخلوقة من الدم و المني؛ فلا محالة يكون كلّ مولود جسماً رطباً كما هو مشاهد في الأجنّة الّتي في بطون اُمّهاتها؛ ثمّ لايزال يستولي عليه الجفاف يسيراً يسيراً، وقد عرفت أنّ النمو لايحصل إلا عند تمدّد الأعضاء؛ و ذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور، و ذلك لايمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينة؛ فأمّا إذا صلبت و جفّت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النموّ من أول الولادة إلى آخر الوقت الّذي تصلّبت الأعضاء و جفّت؛ فحينئذ تقف النامية. هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية.

و أمّا الّذي قالوه في وقوف الغاذية و حلول الأجل فوجوه:

الأول أنّ القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون أفعالها إلا متناهية، و هذا منقوض بالنفوس الفلكيّة، لأنها قوى جسمانية سيّما عند أصحاب المعلّم الأول القائلين بأنّ نفوسها قوى منطبعة في أجسامها، مع أنها غير متناهية الأفعال

---

* قوله: «أو بغير المداخلة» أي الاتصال. وقوله: «فصل في سبب وقوف القوى...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرازي (ط هند، ج ٢، ص ٦١).

عـندهم. والّـذى وقـع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها و إن كانت جسـمانية لكنها لما سنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية. فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال: إذا جوّزت ذلك فلم لايجوز أن تكـون القـوى البدنية و إن كانت متناهية إلا أنها تقوى على بقاء أفعال غير متـناه لماسنح عليها من أنوار العقل المفارق؟ فأجاب عنه أنّ ذلك محال لكون الـبدن مركّباً من الطبائع المتضادة*. فقد علم من هذا الجواب أنّ التعويل على مجـرّد وجـوب التـناهى فى القـوى الجسـمانية غـير صحيح. فلننظر إلى حال التعويل على كون البدن مركّباً من الاُسطقسات. و لنحقق ما فى هذا الوجه.

فـنعولّ**: الوجـه الثانى أنّ الشيخ ذكر فى القانون أنّ الرطوبة الغريزية بعد سـنّ الوقـوف لابـدّ و أن تأخذ فى الانتقاص المتأدى إلى الانحلال بالكلّية، و ذلـك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل، و متى انحلّت الرطوبة فلابدّ من انطفاء الحرارة الغريزية، فحينئذ يحصل الموت.

و إنما قلنا: إنّ الرطوبة لابدّ و أن يأخذ فى الانتقاص لامور ثلاثة:

أحدهـا استيلاء الهـواء المحـيط بها، و هى لحرارتها يفنى الرطوبة. و ثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك. و ثالثها معاضدة الحركات البدنية و النفسانية.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تورد الغاذية بدل ما يتحلّل من الرطوبات؟

قلـنا: هـب إنّ هذه القوة تورد فى سن الكهولة مثل ما كانت تورد فى سن الشباب إلا أنّ المتحلّل وقت الكهولة أكثر من المتحلّل وقت الشباب.و إذا كان كذلـك لم يكن ما تورده الغاذية فى هذا الوقت مساوياً لما يتحلّل بل أقل منه؛ فلا جرم ينتهى إلى النقصان و ذلك يؤدى إلى الفساد و البطلان. و الحاصل أنه

---

* قوله: «من الطبائع المتضادّة» أي من الطبائع المتضادّة المتداعية إلى الانفكاك.

** قوله: «فنعولّ...» قد حرّفت «نعولّ» بـ «نقول» فى الطبعة الأولى.

كلّما كـان السـن أكبر كان تأثير المجففات الثلاثة أكثر؛ فكان الجفاف أكثر؛ و كانـت الحـرارة أقـل؛ فكان ضعف الغاذية أكثر، واستمرار ذلك مما يؤدى إلى الانقطاع فيعرض الموت.

ويمكـن أن يعـود السـائل و يقول: إنّ مقدار التحلّل كان فى زمان الشباب مسـاوياً لمقـدار الـوارد فى وقـت الشـباب؛ فـإن لم يكن مساوياً لـه فى وقت الكهولـة لكـان إمّـا لأنّ المحلّل صار أقوى فصار التحليل أكثر؛ أولأنّ الغاذية صـارت أضـعف فصـار الغذاء الوارد أقل. و الأول باطل لأنّ المحلّل ليس إلا الأُمـور الـثلاثة المذكورة، وهى الحارُّ الداخلى، و الحارُّ الخارجى، و الحركات البدنية و النفسانية. و هذه الأسباب الثلاثة كان وجودها فى زمان الشباب مثل وجودهـا فى زمـان الكهولة، و إذا لم يزدد المحلّل استحال أن يزداد التحلّل. و الثانى أيضاً باطل. لأنّ الغاذية لاتصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة، ولا ينتقص الحرارة إلا لنقصان الرطوبة؛ فإذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية. لزم الدور و هو محال.

و مـا قـيل: من أنّ المحلّل* و إن كان وقت الكهولة هى الأُمور الثلاثة الّتى كانـت موجـودة فى زمان الشباب؛ ولكن مدة تأثيرها فى زمان الكهولة أطول

---

* قولـه: «وما قيل من أنّ المحلّل...» هاهنا تعليقة مخطوطة فى بعض نسخ الأسفار التى فى مكتبتنا بهذه الصورة: «أقول مراد القائل أنّ المادّة الواحدة الشخصيّة المعيّنة إذا أثرت فيها ذات الفاعل و دام الـتأثير فـيها فـتلك المادّة قبولها و انفعالها للأثر من ذلك الفاعل يكون فى الاشتداد مثلاً إذا فرض أن مادة مّا فى الساعة الأولى نقل أثراً معيّنا من فاعل مّا فهذا القبول الذى للمادّة يستند فى السـاعة الأولى والثانـية من ذلك الفاعل لأنّ دوام الفعل يصير منشـأ لشدة نفس الفعل. بل دوام الفعـل يصـير منشـأ لشـدّة انفعال المادّة من الفاعل. فإن قلت: فعلى هذا لايرد عليه ما أورده المصـنّف ـ قدّس سرّه ـ، قلنا اعتراض المصنّف ـ ره ـ يكون على ظاهر قول القيل لأنه بحسب الظاهر مشعر بأن دوام الفعل يوجب شدّة نفس الفعل».

من مدة تأثيرها فى زمان الشباب، و ذلك لأنّ الضعيف قد يكون أقوى أثراً من القوى إذا كان أطول مدة من الآخر، و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها فى الكهل أدوم من تأثيرها فى الشباب؛ فالجفاف فيه أكثر منه فى الشباب.

فكلام لا حاصل له، لأنّ دوام العمل كما هو حاصل فى سبب الجفاف كذلك حاصل فى السبب المورد للغذاء، فكما أنّ دوام فاعل التجفيف يعطى زيادة الجفاف؛ فكذلك دوام فاعل التغذية يعطى زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف.

و قريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أنّ فعل الحرارة الغريزية فى المنى إذا وقع فى الرحم يشبه فعل حرارة التنور فى الرغيف الّذى يلتصق به، فإنّ حرارته تفعل فى ظاهره حتى يحدث أولاً شيئاً كالقشر؛ ثمّ يعمل فى الباطن من تلك القشرة و تشويه حتى يحصل النضج، و كذا الحرارة الّتى فى المنى تجعل أولاً قشراً ثمّ تفشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود، و تنبسط فيه حسب انبساطه فى الطول و العرض و العمق، فما كانت الرطوبة فى جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصوّرة فى ستة أشهر، و ما كانت الرطوبة فى جوهره وافرة غالبة تمت الصورة فى زمان أكثر، حتى يبلغ زمان الحمل فى الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة و أربعة أيام، فالمولود يولد و الرطوبة غالبة عليه و لذلك لايقدر على الانتصاب و الانبعاث فى الحركات، ثمّ لايزال الحرارة الغريزية الّتى جعلها البارى مركوزة فيه عاملة فى تجفيف رطوبات الأعضاء رويداً رويداً فيصير فيه أولاً تهيّؤ للقعود فتجلس، ثم الانبعاث من غير انتصاب، ثمّ للقيام، ثمّ للمشى على حسب تقليل الرطوبات، و من هذا الباب يتفاوت أوقات المشى فى الأطفال. و هكذا تفعل الحراره الغريزية فى بدن

الحيوان إلى أن تفنى رطوبته بالكلّية فتنطفى الحرارة لانتقاء ما تقوم به* و يحصل الموت، فسبب الموت بعينه سبب الحياة، و ذلك لأنه لولم تكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم تحصل الحياة، ثمّ لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة، و من فناء الرطوبة فناء الحرارة. و كأنّ تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولى على الرطوبة سبباً للحياة أولاً، و للموت ثانياً. هذا ما نقل عنه فى شرح القانون. و قد مرّ ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل، فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لارجاعه الى ما سنحققه.

الوجه الثالث ما وجدناه فى كلام المحققين: و هو أنّ السبب الموجب للموت فى جميع الحيوانات هو أنّ البدل الّذى تورده الغاذية و إن كان كافياً فى قيامه بدلاً عن ما يتحلّل، و فاضلاً على الكفاية بحسب الكميّة لكن غير كاف بحسب الكيفيّة.

و بيان ذلك إنّ الرطوبة الغريزية و الأصلية أنما تخمّرت و نضجت فى أوعية الغذاء أولاً، ثمّ فى أوعية المنى ثانياً، ثمّ فى الأرحام ثالثاً، و الّتى توردها الغاذية لم تتخمّر ولم تنضج إلا فى الأولى دون الأُخريين، فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبة المبدل عنها، فلم تقم مقامها كما يجب؛ بل صارت قوتها أنقص من قوة الأولى، كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماءاً؛ فما دامت الكيفيّة الأولى الأصلية غالبة فى الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة فى زيادة الاشتعال؛ موردة على الممتزج أكثر مما يتحلّل فينمو الممتزج. ثمّ إذا صارت مسكورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية، و ما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلّل، و إذا غلبت الثانية انحط الممتزج، و ضعفت الحرارة إلى أن لا يبقى أثر صالح للكيفيّة الأولى، فيقع الموت ضرورة. و

---

* قوله: «لانتقاء ما تقوم به» ما إشارة إلى الرطوبة.

ظهر من ذلك أنّ الرطوبة الغريزية الأصلية من أوّل تكوّنها آخذة فى النقصان بحسب الكيفيّة، و ذلك هوالسبب الموجب لفساد الممتزج. و يعلم منه أنّ الغاذية لوكانت غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلّل على السوآء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلّل لما كان البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف و إن قاومه من حيث الكم.

أقول: هذا الوجه أيضاً ضعيف إقناعى لوجوه.

الأول أنا لانسلّم أنّ مزاج المنى أقوى و أشرف من أمزجة المواد الحيوانية الّتى تكوّنت بعده، إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف* لكانت الكمالات النفسانية فائضة عليه فى الابتداء؛ فيكون ذا حياة و نطق، و اللازم ظاهر البطلان.

الثانى أنّ مادة المنى غير موجودة فى بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المنى، و بعضه على مزاج الوارد بدلاً عما يتحلّل؛ حتى يقال إنّ مزاج المنى أقوى فى الكيف، و مزاج الوارد عليه أضعف.

الثالث أنا لانسلّم أنّ مبنى جودة النضج و التخمّر و قوة المزاج أن يكون حصوله فى تلك الأوعية؛ إذ ربّ مزاج اتفق وجوده فى غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها، كما يشاهد فى الحيوانات الّتى يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولّد، و مع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكوّن بهذا الوجه أقوى من الّذى يتكوّن بطريق التوالد. فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه. فلم يقم حجّة على ضرورة الموت.

فهذه هى وجوه ثلاثة ذكروها فى ضرورة الموت مع ما يقدح لها. وقد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة فى كلّيات القانون بقوله: ثمّ يجب أن يعلم

---

* قوله: إذلوكان مزاجه أعدل و أشرف...» مراده أن جودة النضج والتخمير يلزم شرافة المادّة، و شرافة المادة تستلزم أن تكون صورتها المتعلّقة بها أشرف.

أنّ الحرارة* بعد سن الوقوف يأخذ فى الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها الّتى هى الرطوبة؛ و معاونة الحرارة الغريزية من داخل؛ و معاضدة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية فى المعيشة؛ و عجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائماً. فإنّ جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه فى العلم الطبيعى، فلا يكون فعلها فى الإيراد دائماً، ولو كانت هذه القوة غير متناهية؛ و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلّل على السواء بمقدار واحد. لكن لمّا كان التحلّل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائماً كلّ يوم لما كان البدل تقاوم المتحلّل، و لكان التحلّل يفنى الرطوبة. فكيف و الأمران متظاهران** على تهيأة النقصان و التراجع. و إذا كان كذلك فواجب ضرورة أن يفنى المادة فتنطفى الحرارة، و خصوصاً إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر؛ و هو الرطوبة الغريبة الّتى تحدث دائماً لعدم الهضم. فتعين على انطفائها من وجهين: أحدهما بالخُبّو و الغمر، و الآخر بمضادة الكيفيّة، لأنّ تلك الكيفيّة بلغمية باردة، و هذا هو الموت الطبيعى انتهى. فقوله: ثمّ يجب أن يعلم إلى قوله و معاضدة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية فى المعيشة إشارة إلى الوجه الثانى. و قوله: وعجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها فى الإيراد دائماً إشارة إلى الوجه الأول. و قوله: و خصوصاً إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة الى ثالث الوجوه الثلاثة.

الوجه الرابع إنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الّذين

---

* قوله: «أن الحرارة...» أى الحرارة الغريزية بعد سنّ الوقوف يأخذ فى الانتقاص لانتشاف ـ أى لنفوذ واستيلاء الهواء المحيط بمادّتها أى بمادة الحرارة الغريزية، فإنّ الهواء لحرارته يجفّف الرطوبة.

** قوله: «والأمران متظاهران...» الأمران هما الهواء المحيط، والحركات البدنية و الفكرية. وقوله: «أن يفنى المادة» المادة هى الرطوبة. و قوله: «بسبب عوز المادة» متعلق بالإطفاء. وقوله: «لأنّ تلك الكيفية بلغمية...» تعليل للمضادة.

سبقونا بالوجود قد أفنوا المادة الّتي منها التكوّن؛ فلم يبق لنا مادة يمكن أن نوجد و نتكوّن منها، و لو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق. و إن قلنا نبقى نحن و الّذين بعدنا على العدم دائماً، و يبقى الأولون على الوجود دائماً دون اللاحقين، فذلك مناف للحكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا؛ بل العدل يقتضي أن يكون للكلّ حظّ من الوجود؛ فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان. و هذا الوجه أيضاً إقناعي ضعيف، لأنه لايدلّ على وجوب الموت لكلّ أحد.

الوجه الخامس إنه لو لم يكن الموت واجباً لجاز أن يبقى الظالم المتحكّم في الدنيا دائماً فيدوم شره و إفساده، ولم يطمع المظلوم في انتصافه* من ظالمه، و ذلك لامحالة مؤدّ إلى الفساد. و هذا الوجه أيضاً ضعيف لايقتضي وجوب الموت لكلّ من في الدنيا، و وجود الظالم لايخلو من مصلحة، و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه في هذا العالم كما نرى و نعلم، فليجز دوام شخص أو أشخاص منه، و مكافاة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السادس أنه لو لم يكن الموت و المعاد واجبين كان الاتقياء و الأخيار أشقى الناس، لأنهم يكونون قد تركوا اللّذات في الدنيا من غير عوض، و ذلك مما يدعوا إلى الفسق، و ارتكاب اللّذات، و الإعراض عما سواها، و هو لامحالة شر و فساد. و هذا الوجه أيضاً كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية** للموت، و ليس شيء منها سبب فاعليّ و لا سبب غائيّ بالذّات، و كلامنا في السبب الذاتي الّذي يصلح أن يكون وسطاً في البرهان، و هو إما سبب فاعليّ قريب كما في العلم الطبيعي***، و إما سبب غائي أو فاعليّ بعيد

---

* قوله: «في انتصافه» أي انتقامه.

** قوله: «من الأسباب الغائية» أي العرضيّة.

*** قوله: «كما في العلم الطبيعي» أي كما ثبت في العلم الطبيعي.

كما في العلم الإلهي، و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت، ولا من الأسباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقة، و العرضيّ اللاحق لايصح كونه مبدءاً للبرهان بل للخطابة و ما يشبهها. و إنما قلنا: تلك الأمور من توابع غاية الموت لاعينها؛ لأنّ غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية، ووصول النفوس إلى منازلها الذاتية، و درجاتها أو دركاتها في السعادة أو الشقاوة، لا لأجل أنّ مادة الأرض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين؟ ولا لأنّ المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه؟ ولا لأنّ الصلحاء الاتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و محنهم في الدنيا؟ بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت.

فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلذكر وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت، و هو أنّ الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما مبدعة أو كائنة، و بعبارة أُخرى إما تامّة أو ناقصة، و المبدع لامحالة باق لبقاء سببه الفاعلي و الغائي، و أما الكائن فكلُّ كائن فاسد، لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة و الزمان، و كلُّ حركة لابدَّ من انقضائها، و عند انقضاء السبب أو جزئه لابدَّ و أن ينعدم المعلول المسبب؛ فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد. ولا شكّ أنّ أبدان الحيوانات من الأُمور الكائنة المتجددة؛ فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت. ثم نقول: الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر، و لذلك انحصر نوعها في شخصها. و أمّا الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكوَّن عنها موجود آخر، فهي أسباب معدة لموجودات أُخرى، فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة و قد فرضت ناقصة هذا خلف. و اعلم أنّ الموت طبيعي لا لأجل أنّ الأجسام لايحتمل الدوام؟ لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل التبدّل والإمداد الفوقاني، و لا لأجل أنّ القوة الغاذية لاتورد الغذاء دائماً بحسب الكيفيّة أو الكميّة؟ لما عرفت و هن هذه القواعد و أشباهها؛ بل لأنّ القوى و النفوس دائمة التوجه و الانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أُخرى، وقد بيّن في

العلم الإلهى إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية، و قد برهن فى مباحث العلل على أنّ الغاية الحقيقية الّتى يترتب على الفعل لابدّ و أن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته و جوهره؛ فالغاية بالحقيقة هى راجعة إلى الفاعل، و الغاية العرضيّة هى الّتى من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوّة الشهويّة، و حصول المواليد للقوى الفلكيّة، و هذه غايات عرضيّة. و الغاية الحقيقيّة إما لقوى النبات فصيرورتها غذاءاً للحيوان، وإما لقوى الحيوان فلحصول الأغذية و غيرها للإنسان، و إما لقوى الإنسان، فغاية القوة المحرّكة البدنية تحصيل مادة الغذاء و النماء للبدن، و غاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانيّة من المتخيلات، و الموهومات، و أوائل العقليّات، فالنفس الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما فى السعادة العقليّة الملكيّة أو فى الشقاوة الشيطانيّة أو السبعيّة أو البهيميّة انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أُخرى بالطبع، و إذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، و هذا هو الأجل الطبيعى المشار إليه فى الكتاب الإلهى «كلّ نفس ذائقة الموت» و هو غير الآجال الاختراميّة الّتى تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية، و القواطع القسرية، و بالجملة الموت طبيعى للبدن و معناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية، و ترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية و صيرورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، و إما شقيّة محترقة بنارالله الموقدة الّتى تطلع على الأفئدة كالشياطين و الأشرار، و إما مغفورة بغفران الله، سليمة الصدر عن الأغراض و الغشاوات. و أما سائر النفوس الحيوانيّة فهى محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات و الأرض إلا ما شاءالله، فينجو من العذاب، و يتخلّص من العقاب، فمثل الدنيا كالمزرعة، و أرحام النسوان كالحرث، «نساؤ كم حرث لكم» والنطف فى الأرحام كالبذور فى المزارع، و الولادة كالنبت، و أيام الشباب كالنشو، و أيام الكهولة كالنضج، و أيام الشيخوخة كاليبس و الجفاف، و بعد هذه الحالات لابدّ من الحصاد و

هو الموت. و زمان القبر و الصراط كالبيدر*، فكما أنّ البيادر يجمع فيها الغلات من كلّ جنس، و تداس، و تنقى، و ترمى القشور و التبن و ا لورق من الثمر و الحب، و يجعل بعضها علفاً للدواب، و حطباً للنيران، و بعضها لبوباً صالحة، فهكذا يجتمع فى الآخرة الأمم كلّهم من الأولين و الآخرين من كلّ دين. «قل إنّ الأولين و الآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم. وينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر. و يميز الله الخبيث من الطيّب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله فى جهنم. و ينجى الله الّذين اتقوا بمفازتهم لايمسّهم السوٓ ولاهم يحزنون». و هذا كله مستفاد من قوله تعالى فى عدّة مواضع من كتابه الكريم، و من قول نبيّنه عليه‌السّلام: الدنيا مزرعة الآخرة. فهذا بيان حكمة الموت بالبرهان والقرآن**، و هو رحمة من الله لأوليائه، و تحفة للمؤمن. فلأجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيخاً لمن ظنّ أنه منهم بغير حق: «قل يا ايّها الّذين هادوا إن زعمتم أنّكم أولياء لله من دون الناس فتمنّو الموت إن كنتم صادقين» و حقّ للنفوس البشرية و غيرها تمنّي الموت طبعاً فإنها كالصناع***، و الأبدان و الأجساد كالدكاكين، و الأعضاء و قواها كالآلات و الأدوات، و إنما يجتهد الصانع فى دكّانه لأجل غرض؛ فإذا تمّ غرضه، و بلغ أمنيّته ترك دكانه، و رمى من يده أدواته، و استراح من العمل. و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد، و خرجت كلٌّ فيما خلق من

---

* قوله: «كالبيدر» البيدر كالحيدر مجمع الطعام حيث يداس؛ ويقال بالفارسية خرمن. و فى صحاح اللغة للجوهرى: والبيدر الموضع الذى يداس فيه الطعام.

** قوله: «بالبرهان والقرآن» و فى بعض النسخ: بالبرهان و العرفان قوله: «وهو رحمة من الله...» أى الموت رحمة من الله لأوليائه الخ. و لنا رسالة فارسية مسمّاة بـ «قرآن و عرفان و برهان از هم جدايى ندارند» و قد طبعت مرّات عديدة.

*** قوله: «فإنّها كالصنّاع» أى النفوس البشرية كالصنّاع الخ.

القوة إلى الفعل اشتغلت بذاتها، و كان هذا الجسد و بالاعليها، و مانعاً من الخروج إلى منازلها و معادنها، فإنّ لها معادن كمعادن الذهب و الفضة. كما ورد فى الحديث فإذن الموت حكمة و رحمة من الله تعالى كما قال تعالى: «ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون» و قال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبيّنا و عليه‌السلام: «والّذى يميتنى ثم يحيين».

## فصل(٧)

## فى تحقيق الكلام فى القوة المصورة*

و لنقدّم ما قيل فيها ثمّ نعقّب ذلك بذكر ما هو الحق ولا نستحى منه.

قال أفضل المتأخرين: و المصوّرة عندى باطلة لامتناع صدور هذه الأفاعيل عن قوة عديمة الشعور.

و قد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها، و بما يصدر عن ذاتها.

و قال بعض من سبق عليه: إنّ هذه الأفاعيل و ما يجرى مجراها مما ينسب إلى القوى النباتية صادرة عن الملائكة.

و سيظهر لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله، و كيفية تأثيرها بإذن ربّهم أنّ طبقاتهم العالية أرفع قدراً من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنيّة على سبيل المباشرة بلا استخدام للسّدنة و الأعوان، و قد بيّن أنّ القوى المباشرة للأفاعيل المتغيرة لامحالة جسمانية، و الّتى تدرك المعقولات و الخيرات الحكمية و المنافع الكلّية هى المفارقة الذات عن الجسمانيات. فالكلام عائد فى القوى

---

* قوله: «فصل فى تحقيق الكلام فى القوّة المصوّرة...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢۶۴). قوله: «قال أفضل المتأخرين: والمصورة عندى باطلة...» يعنى بذلك الأفضل الخواجة نصيرالدين الطوسي. و كلامه ينتهى إلى عديمة الشعور. وقوله: «وقال بعض من سبق عليه...» ذلك البعض هوالغزالى. و كلامه ينتهى إلى قوله صادرة عن الملائكة.

المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات و التشكيلات، و اكثر المتكلّمين نسبوا هذه الأفاعيل كلّها إلى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص، كالأشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة* بلا مرجح، و قد علمت مافيه.

و منهم من قال بالتوليد كالمعتزلة و هو أيضاً خارج عن التوحيد فى الأفعال.

وأصل الإشكال هاهنا هو أنه لايجوز أن يكون خلقة الأعضاء و شكلها، و مقدارها، و وضعها، و خشونتها، و ملاستها، و صلابتها، و لينتها صادرة عن القوة المصورة، لأنّ المنى متشابه الأجزاء فى الحقيقة، فالقوّة الموجودة فيه تكون سارية فى جميع أجزائه، و القوّة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة إلا فعلا واحداً متشابهاً؛ فيجب أن يكون الشكل الّذى يفيده المصوّرة هو الكرة؛ فالمصورة الحيوانية إن كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة، و إن كانت متعددة يفعل كلّ منها فى بعض من مادة متشابهة الأبعاض كان الحيوان جملة كرات متعددة، و قد تأكّدت هذه الشبهة لما ذهب إليه المعلّم الأول و شيعته إلى أنّ المنى متشابهة الأجزاء لانفصاله عن الأُنثيين فقط لا عن جملة البدن، وكون كلّ جزء محسوس منه مشاركاً لكلّه فى الإسم و الحدّ. و ذهب بقراط و تابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء، لأنّ المنى يخرج من كلّ البدن فيخرج من اللّحم شبيه به، و يخرج من العظم شبيه به، و على هذا من جميع الأجزاء**، و هذه الأعضاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصلة هى عنها، و غير متشابهة للكلّ و هو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه

---

* قوله: «لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة...» بأن تكون الإرادة مرجّحة بلا مرجّح آخر.

** قوله: «وعلى هذا من جميع...» العبارة قد صحّفت فى الطبعة الأولى الحجرية والصواب هكذا: «وعلى هذا من جميع الأعضاء و هذه الأجزاء غيرمتشابهة» أى هذه الأجزاء المنوية غيرمتشابهة الخ.

الأجزاء بل متشابه الامتزاج *؛ لأنّ الحس لايميز بين تلك الأجزاء و إن كان فى نفس الأمر متميزاً بعضها عن بعض.

أقول: التعليل فى اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المنى مماليست فيه فائدة فى دفع الإشكال بل يعود المحذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر، و هو كون المنى حيواناً تام الأعضاء بالفعل. و ذلك لأنّ اختلاف أجزاء المني إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعنى الأعضاء؛ و كان ذلك الاختلاف أيضاً لاختلاف أجزاء المنى كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان، و هو يستلزم إما الدور أو التسلسل. و كلاهما محالان**.

و اعلم أنّ استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقاً الى المادة أو الجزء المادى من سخيف الأقوال، إذ المادة فى كلّ شيء أمر مبهم لاقوام له إلاّ بالصورة القائمة بها. فاستناد صور الأعضاء و اختلافها فى الحيوان إلى النطفة فى المحاليّة كاستناد صور العالم و اختلافها إلى الهيولى الأُولى المشتركة، و ليست فيها إلا جهة قبول الأشياء و إمكانها لاجهة فعليتها و تخصيصها و وجوبها.

و ربما استدل على كون المنى غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه كما حكى الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الخامسة عشرة من حيوان الشفا بقوله***: الّذى دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أُمور:

أحدها عموم اللّذة بجميع البدن، و لولا خروج المنى من الجميع لاختصت اللّذة بالعضو الخارج منه المنى.

و ثانيها المشاكلة الكلّية، فإنه لولا أنّ كلّ عضو يرسل قسطاً لكانت

---

* قوله: «بل متشابه الامتزاج» أى بل متشابه الامتزاج والاختلاط.

** قوله: «وكلا هما محالان» وفيه مالا يخفى على المتأمل.

*** قوله: «من المقالة الخامسة عشرة من حيوان الشفاء بقوله» راجع حيوان الشفاء (ط ۱ من الرحلى الحجرى، ص ۵۱۰)، والعبارة قد صحّفت فى الطبعة الأولى من الأسفار.

المشابهة بحسب عضو واحد.

و ثالثها مشاكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذى شامة* أو زيادة قالوا: و إذا ثبت أنّ المنى جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالّذى هو نازل من اللّحم يتكوّن لحماً، و النازل من العظم يتكوّن عظماً، فلايجب أن يكون الحيوان كالكرة.

والجواب من وجوه ثلاثة:

أحدها ما مرّت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثانى أيضاً ما قد أشرنا إليه من أنّ المادة ما به الشىء بالقوة؛ و هى فى كل شىء أمر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لاتحصّل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجية، و الكلام ليس إلا فى سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء، و كون المنى مختلف الأجزاء لايدفع هذا الإشكال؛ لأنا لو فرضنا المنى مركباً من أجزاء مختلفة فننقل الكلام إلى سبب إختلاف تلك الأجزاء. و أيضاً أنّ كلّ مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلابد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة، ولابدّ أن يكون فى كلّ منها قوة بسيطة فى مادة بسيطة وهى لاتفعل إلا أمراً واحداً متشابهاً، فيجب أن يكون فعلها كرة حتى يكون المتولّد من منى كرات مضموم بعضها إلى بعض.

والوجه الثالث إنه قدح أرسطاطاليس فى صحة هذه الأدلّة، و صحة هذا المذهب و هو كون المنى نازلا من جميع الأعضاء، و بيّن ذلك بوجوه عشرة مذكورة فى الشفا منقولة فى شرح كلّيات القانون.

الأول أنّ المشاكلة قد تقع فى الظفر و ليس يخرج منها شىء،

الثانى أنّ المولود قد يشبه جدّاً بعيداً و ليس يبقى له زرع، و حكى أنّ واحدة ولدت من حبشىّ بنتاً بيضاء ثمّ إنّ تلك ولّدت سوداء.

---

* قوله: «أو عضو ذى شامة» الشامة فى الجسد معروفة، ويقال لها الخال، أجوف يائى.

الثالث أنّ الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة* من حيث هى آليّة، ويقع فيها مشاكلة.

الرابع لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيواناً لأنه فيه من كلّ عضو جزء**، و تلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمنى إنسان صغير، و إن لم تكن مترتبة فما الّذى رتبها.

الخامس أنّ المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون فى الرحم منيّان هما إنسانان.

السادس ما المانع من أن تولّد المرئة إذا أنزلت وحدها إذا كان فى منيّها هذه الأعضاء مفصّلة.

السابع أنّ الإنسان قد يولّد الذكران ثمّ يتغير فيصير يولّد الأناث، و ذلك بسبب استحالة المزاج و تغيره، و ليس لأنّ العضو تارة خرج منه و فيه عضو الذكور، و تارة خرج و فيه عضو الأناث، و إذا جاز أن يكون ذلك فى الذكورة و الأنوثة جاز أن يكون فى سائر الأجزاء بسبب المزاج لابسبب نقل الجزء.

الثامن أنّ كثيراً من الحيوانات*** يتولّد من غير جنسه فلايمكن أن يكون ذلك كما قالوه.

---

* قوله: «الأعضاء المركّبة...» الأعضاء منها مفردة وهى التى أىّ جزء محسوس أخذت منها كان مشاركاً للكلّ فى الاسم والحدّ، مثل اللحم فى أجزائه و ما أشبه ذلك؛ ومنها مركّبة و هى التى إذا أخذت منها أىّ جزء لم يكن مشاركاً للكلّ لافى الاسم ولا فى الحدّ، مثل اليد والوجه يسمّى أعضاء آلة، لأنّها هى آلات النفس فى تمام الحركات والأفعال.

** قوله: «لأنه فيه من كل عضو جزء» لايلزم ذلك بل هو مادّة للحيوان يحتاج إلى الصورة فتدبّر.

*** قوله: «إن كثيراً من الحيوانات يتولّد من غير جنسه» كالبغل من الحمار. و در امثال رائج فارسي آمده است كه به قاطر گفتند پدرت كيست؟ گفت مادرم اسب است.

التاسع قد يسفد الحيوان سفاداً واحداً فيتولّد منه حيوانات أكثر من واحد، و ربما كانو ذكوراً و أناثاً.

العاشر الغصن من الشجر الّذي لم يثمر بعد و يغرس فيثمر، و كان يجب أن لايثمر؛ لأنّ الشجرة الّتي اتخذ منها لم يثمر، و الأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مثمرة. اللّهمّ إلا أن يقال: أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط، فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك و على هذا لايحتاج أن يجيء البذر و المني من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفي في ذلك، إذ فيه جميع الاجزاء. فثبت بهذه الوجوه أنّ المشابهة ليس* سببها الفاعلي اختلاف صور المادة، بل القوة المصوّرة بحسب استعداد المادة الحاصلة من إعداد القوّة المغيّرة.

فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلّم الأول دالّة على أنّ المني جوهر متشابه الأجزاء و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازي في شرح الكلّيات، و لعلّ غرض المعلّم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على نمط البراهين على هذا المطلب، بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه أجزاء المني بوجوه أُخرى مشاركة معها في المأخذ و الطرق، على أنّ المني متشابه الأجزاء.

أقول: والحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان. والبرهان أفاد أزيد من ذلك و هو أنّ المني ليس في ذاته جوهراً تام الجوهرية في تحصّله النوعي، وفي صورته الطبيعية، كسائر الجواهر المعدنية و غيرها، ولذلك لايبقى علي ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية، فحكمه حكم المادة الأُولى في قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ينضاف إليها من الصور؛ فيصير بها شيئاً نوعياً يتّحدبها و ينقلب إليها.

* قوله: «أن المشابهة ليس...» أي مشابهة كلّ جزء من المني لكلّ عضو.

و أما ما ذكره الخطيب الرّازى فى المباحث قائلا: إنّ المنى مختلف الأجزاء بحجّة زعم أنها أقوى من الأدلّة المذكورة، و هى أنّ المنى لاشك أنه الفضل الهضم الأخير، و ذلك أنما يكون عند نضج الدم و صيرورته مستعدّاً استعداداً تامّاً لأن يصير جواهر الأعضاء، و لذلك كان الضعف الّذى يحصل عقيب استفراغ المنى أزيد من الضعف الّذى يحصل من استفراغ عشر مرّات من الدم مثله، فإنه يورث* الضعف فى جوهر الأعضاء الأصلية، و إذا كان كذلك كان المنى مركباً من أجزاء كلّ واحد منها قريب الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً، و ذلك يقتضى أن لايكون المنى متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى.

أقول: و هذه الحجة أيضاً ضعيفة من وجوه:

أحدها إنك قد علمت أنّ ما يتغذى بالفعل ليس هى من المطعومات الداخلة فى بدن الحيوان و غيره؟ ولا الّتى وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوة؟ بل لايتغذى الحيوان بالحقيقة إلا من عند نفسه، ولا يتقوّى إلا بقوة باطنة. و هذه المسماة عند القوم بالأغذية و الأدوية هى أسباب معدّة لأن ينفعل مادة البدن من مبدء نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه فى المعقول بالفعل، والمعقول بالقوّة، وإنّ الّذى سمّى معقولا بالقوة لايصير معقولا بالفعل أبداً، بل يعدّ لأن تحصل للنفس حالة هى معقولة و عاقلة بالفعل فكذا فى الغذاء و النموّ. و ليس كون اللّحم لحماً، و العظم عظماً. والرباط رباطاً إلا من جهة ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها، و أجزائها المعنوية، و مقوماتها النفسانية، فيظهر آثارها فى‌الأجساد و الأبدان؛ فينزل إلى عالم الأشباح الصورية من عالم الأرواح المعنوية بإعداد هذه الحركات و

---

* قوله: «فإنه يورث...» الضمير راجع إلى استفراغ المنى؛ أى يورث استفراغ المنى الضعف فى جوهر الأعضاء الأصليّة و إذا كان كذلك الخ.

الانفعالات، و تحريكات مواد الأغذية و غيرها.

و ثانيها هب أنّ المني هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن أين يلزم أن يكون فضلة الشيء لابدّ أن يكون مثله أو قريباً منه في الاستعداد، فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان.

و ثالثها هب أنّ المني عند كونه متصلا بمواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد؛ فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلى مواضع أُخرى لانسلّم إنه قد بقي ما كان عليه؛ فمن الحافظ عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كيفيّتها، فإن كان الحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحدة كيف يدبّر؛ و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيراً و حفظاً طبيعيّاً، ولايسرى فعل النفس في غير بدن واحد، ولو سرى فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيواناً ذا نفس. و أما حصول الضعف عند إنزال المني في جواهر الأعضاء فذلك لايدل على كونه مختلف الأجزاء أصلا، بل منشأ الضعف أمر نفساني من انفعال يطرء على النفس بحصول اللّذة البدنية؛ فيسري ذلك الوهن و الانكسار في سائر أجزاء البدن، كما عند الخوف و الخشية، و كثير من الأُمور النفسانية المورثة إضطراباً في البدن، و وهناً في قواه، و أعضائه الأصلية. و بالجملة المني جوهر قابل الأعضاء؛ و قابل الشيء لابدّ و أن يكون خالياً عن ذلك الشيء و ضده جميعاً حتى لايلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان.

و أيضا المني رطوبة سيّالة؛ و الرطوبة السيّالة لايمكن فيها اختلاف الهيئات و الصفات و الأوضاع على الوجه الّذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيلة لاختلاف الصور و الآثار، و قد مرّ أنّ اختلاف الاستعداد و اللّااستعداد من باب القوى والإمكانات و النسب الّتي لاوجود لها إلا على سبيل التبعية دون الاستقلال.

و مما لابدّ لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام، و إثبات المصوّرة لأجساد النباتات و الحيوان أنّ المنسوب إلى المادة و استعدادها لم يجز

أن يكـون إلا أُموراً جزئـية شخصـية من خصوصيات الأزمنة؛ والأمكنة؛ و الأوضاع؛ و أما الأُمور الدائمة الوقوع و خصائص الأنواع فلابدّ أن ينسب إلى أسباب فاعلية على الوجه الكلّي. فإذا تقررت هذه الأُمور فثبت إنّ اختلاف أشكال الأعضاء و خلقها و مقاديرها و أوضاعها و كذلك كون كلّ عضو من الأعضـاء عـلى صـورة خاصة ينتفع بها الإنسان و الحيوان من التشكيلات و التصـويرات، سيّما ما في أعضاء الرأس من العين و طبقاتها، والأنف،و الفم، و الأسـنان، و اللّسـان، و الشـفتين، و غيرهـا، و ما في كلّ منها من المنافع الّتي بعضها للضرورة، و بعضها للراحة و الفضيلة و الزينة. كأشفار العينين، و سواد الحاجـبين، و تقعير أخمص القدمين، لايمكن أن تكون منسوبة إلى المادة المنويّة لـما علمـت من الوجوه المذكورة؟ ولا إلى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية؟ لأنّ فعل الطبيعة لايكون إلا على نمط واحد، و نحو غرض واحد أو غرضين، و لا يمكـن فيها فنون الأغراض و صنوف الدواعي و القصود، بل لابدّ و أن ينسب إلى أُمـور نفسـانية منبعـثة مـن أغـراض علوية مؤدية إلى عالم عقلي، و سرّ سبحاني. بل نقول من رأس قولا كلياً: إنّ السبب الفاعلي لبدن الحيوان إمّا أن يكـون أمـراً عـديم العلم و الإدراك كالطبائع و ما في حكمها. و إما أن يكون أمراً ذا علم و إدراك.

و الأول محال لشهادة كلّ فطرة سليمة على أنّ فاعل هذا الترتيب العجيب و النظم المحكم يستحيل أن تكون قوّة عديمة الشعور.

والثاني لايخلو إما أن يكون هو البارى بلا واسطة أم لا.

والأول محـال بالـبراهين القطعية، و الأدلّة النقلية. لأنّ ذاته تعالى أجلّ أن يفعـل فعـلا جزئـياً متغيراً مستحيلا كائناً فاسداً؟ و من نسب إليه تعالى هذه الانفعـالات و التجددات فهو من الّذين لم يعرفوا حقّ الربوبيّة و معنى الإلهية، «و مـا قدروا الله حقّ قدره» أو لم يعرفوا معنى الفاعلية و التأثير، و أنّ وجود كلّ معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء، و الكلام من المتكلّم،

لاكوجود البناء من البناء. ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي؛ و الحكمة الّتي هي فوق العلوم الطبيعيّة أنّ الموجودات كلّها من فعل الله بلا زمان و لامكان، و لكن بتسخير القوى و النفوس و الطبائع، و هو المحيي، و المميت، و الرّازق، و الهادي، و المضلّ. ولكنّ المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل. و للإماتة ملك اسمه عزرائيل، يقبض الأرواح من الأبدان، و الأبدان من الأغذية، و الأغذية من التراب. و للأرزاق ملك اسمه ميكائيل، يعلم مقادير الأغذية و مكائيلها. و للهداية ملك اسمه جبرئيل. و للإضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل. و لكلّ من هذه الملائكة أعوان و جنود* من القوى المسخرة لأوامر الله. و كذا في سائر أفعال الله سبحانه، ولو كان هو المباشر لكلّ فعل دنيّ لكان ايجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثاً و هباءاً؟ تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثاً أو معطّلا، «و ذلك ظن الّذين كفروا».

والثاني لايخلو إمّا جوهر عقلي من العقول الصريحة و الملائكة الرفيعة أو جوهر نفساني.

و الأول أيضاً محال بمثل ما مرّ من حيث إنّ فعلها لايتغير ولا يتكثر تكثيراً بالأعداد و الأزمنة؛ فانّ تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحقّ الأول و إنّما هي أشعة شمسه و أضواء نوره، يفني ذواتهم في ذواته، تندرج أنوارهم في نوره.

والثاني و هو كون فاعل البدن هو النفس لايخلوا إمّا أن يكون فعلها للبدن فعلا اختيارياً مسبوقاً بقصد و إرادة و علم زائد على ذاتها أولا يكون.

و الأول باطل، فإنّا الآن مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في أشكالها و مقاديرها و أوضاعها و طبعائها إلا بعد ممارسة التشريح، فكيف

---

* قوله: «ولكلّ من هذه الملائكة أعوان و جنود الخ» سيأتي تفصيل البحث عن ذلك في ذيل هذا الفصل تحت عنوان: «زيادة تنوير و تصوير» و اعلم أن جميع الصور الجزئية الجسمانية الخ.

يمكـن أن يقـال إنا كنّا عالمين (فاعلين ـ خ) في ابتداء تكوُّننا لهذه الأُمور؟، و قادرين عليها بالقصد و الاختيار؟ فيبقى الشق الأخير و هو أنّ فاعل البدن و الأعضـاء هوالنفس، و هو أيضاً لايخلو من أحد الأمرين و هو أنّ فعلها للبدن عـلى سـبيل الاسـتقلال أو عـلى ضرب من الطاعة و الخدمة لأمر من الله و ملكوتـه. و الأول محال لأنّ النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الإيجاد؟ كيف و النفس الإنسانية عند تشكّل الأعضاء و حدوث صورها في غاية العجز و النقصان؟ لايملك الإنسان حينئذ لنفسه نفعاً ولا ضرّاً ولا موتاً ولا حياة و لا نشـوراً. و فـاعل هـذه التشـكيلات و التصويرات و الترتيبات لابدّ أن يكون صـانعاً حكـيماً، و مدبـراً عليـماً. فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أنّ خالق هذه الأبدان و مشكّلها و مصوّرها و غاذيها و منميها و مولّدها هو أمر مـن أمـر الله باسـتخدام الـنفس و قواهـا المطيعة لإرادة الله و حكمته. و هذه الـنفس تتقلّب في‌أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره: ففي بعض الأطوار شأنها تصـوير المـواد و الأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام، و في بعض النشأة شأنها تصوير القوى الحسّاسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسـات الحاكـية لعـالم النور في عالم الظلام، و في طور آخر شأنها تصوير المـدارك الباطـنة بصـور الخيالات و الأوهام، و في نشأة أُخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق و المعاني الإلهية، و العلوم الربانية.

و عـلى مـا ذكـرناه يحمـل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفيّة تكوّن الجنين: و هو أنّ المادة تستعدّ * لأمر واحد هو النفس، و لكنّ النفس لها

---

* قولـه: «وهـو أنّ المادّة تـستعدّ...» يعني بالمادة المنيّ، و تلك المادة أي المني تستعدّ لأمر واحد هوالـنفس ولكـنّ النفس لها آلات و تلك الآلات هي الأرواح البخاريّة، و لوازم و تلك اللوازم هـي الهيـئات النورية التي في النفس بنحو أعلى في مقام الكثرة في الوحدة، وقوى متخالفة تتّحد معها نحواً من الاتّحاد، فوجب أن تكون في المادّة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد معها على ضرب

آلات و لوازم و قوى متخالفة تتحد معها نحواً من الاتحاد؛ فوجب أن تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد معها على ضرب من وجوه الوحدة؛ و هي كيفية المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب. ثمّ كلّ قوة يجب أن يكون قد تركّبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعّالة؛ فبسبب هذه الهيئات و الآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة. و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء، و هذا كما أنّ بالهيئات الّتي وجدت في الأول* و العقول الفعّالة أعني المعقولات وجد ما بعدها. و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللّزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلاً صورة تشكّل الإنسان يشتركه المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه.

و المقصود منه إزالة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها. و سبب ذلك أنّ جميع الموجودات الّتي بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحدته على لوازم و هيئات و معاني كثيرة بحسب مقامه و مرتبته في الوجود؛ يحاكي السبب الأول في كونه واحداً، و مع وحدته عين جميع الصفات الإلهية، و الأسمآء الربانية. و قد علمت من قبل أنّ الباري كلّ الأشياء بلاتكثر. و هكذا كلّ ما هو أقرب إليه أشدّ وحدة و أكثر جمعاً للمعاني حتى أنّ كلّ موجود عالم في نفسه يحاكي عالم الربوبيّة؛ فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى و الآلات؛ فاختلاف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة و المحرّكة المنبثة آلاتها في سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبعث من القلب في الأوردة و الشرايين. و تلك القوى أيضاً مع اختلافها و تشعبها تجتمع في وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل. و بالجملة القوى السافلة تتفرّع و تتوزّع عند

---

من وجوه الوحدة الخ.

* قوله: «وهذا كما أن بالهيئات التي وجدت في الأول...» أي في الأول تعالى.

انفصالها و فيضانها عن القوى العالية؛ ثمّ تفعل أفاعيلها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة و طاعة إيّاها؛ و إن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات. كما أنّ القوة الجاذبة و الهاضمة و الدافعة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن؛ و ليس للجاذبة و الهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال؛ ولكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس؛ و كذلك في القوى الإدراكية فإنّ قوة السمع و قوّة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس، و إدراكهما عين إدراك النفس، و للنفس في ذاتها سمع، و بصر، و شم، و ذوق، و لمس، و لذلك يصدر عنها هذه الإدراكات في النوم عند تعطّل هذه الحواس الظاهرة؛ فكلٌ من هذه المشاعر إذا فعل فعله فأنّما يفعل خدمة و طاعة للنفس على حسب الجبلّة، فهكذا حكم القوة المصوّرة في تصوير الأعضاء* و تصويرها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

و ليس لأحد أن يعترض بأنّ القوة المصوّرة قوة جسمانية لاشعور لها بهذه الأغراض، فكيف تفعل هذه الأفاعيل الّتي يترتب عليها تلك الأغراض؟ و ما خلقت إلا لتلك الفوائد و الغايات.

لأنّ جوابه أنّ تلك القوة مما تستخدمها قوة أُخرى فوقها هي النفس؛ فإن رجع و قال: إنا نعلم أنّ نفوسنا غير شاعرة بتلك الأغراض و المنافع و المصالح. قلنا: نفسك ما دامت بالقوة؛ و في حدّ النقصان حكمها حكم تلك القوة المصوّرة الّتي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و طاعة لقوة أُخرى فوقها؛ ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حدّ القوة و النقصان إلى حدّ الفعلية و الكمال؛ لشاهدت بنور البصيرة أنها تستخدم سائر القوى الّتي هي من جنودها و

---

* قوله: «في تصوير الأعضاء...» الجملة التالية أعني «وتصويرها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها» بيان لقوله في تصوير الأعضاء، و بعضهم قدغفل عن هذه الدقيقة فبدّل تصوير الأعضاء بتشكيل الأعضاء لئلا يلزم التكرار في العبارة على زعمه.

خدمها لأجل أغراض و مصالح حكمية فيها صلاح شخصها أو نوعها، إما بحسب نشأة الطبيعة أو نشأة أخرى؛ فقول القائل المذكور*: إنّ المادة تستعدّ لأمر واحد هو النفس أراد بالمادة المني، و بالاستعداد استعداداً بعيداً من شأنه أن يصير قريباً بانفعالات و استحالات كثيرة يطرء عليها شيئاً بعد شيء؛ فإنّ الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صورة حافظة لتركّبه من الفساد و الضيعان، لكن من شأن تلك الصورة أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبة فوقها، و هكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة. و قوله: لكن النفس لها آلآت و لوازم و قوى متخالفة تتحد نوعاً من الاتحاد. أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها؛ فكلّ ما يعدّ من آلآت النفس و قواها كان تلك الآلة و القوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معدة لفيضان صورة أُخرى مستعملة إيّاها قاهرة عليها من غير تمرد و عصيان في جبلّتها، و هكذا إلى آخر مرتبة من مقامات النفس، و هذا هو الدين الإلهي الفطري الّذي جبلّ عليه كلّ قوة أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها لايناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه، و يؤمّ قصده و يجري في طريقه.

و بهذا يندفع الإشكال بأنّ المصوّرة لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآلة قبل حدوث مستعملها أعني النفس؟ و ذلك لأنّ تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن موصوفة بأنها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية الّتي تحدث قبل النفس الإنسانية؛ فإنّ الصورة الحيوانية بل الّتي قبلها أي الصورة النباتية إذا حدثت في مادة البدن لاشبهة في أنها تفعل أفاعيلها لاعلى سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و

---

* قوله: «فقول القائل المذكور...» يعني به من تفوّه به آنفاً قبل أسطر بقوله: «وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض المحقّقين من أتباع الحكماء...»

الرئاسة. ثمّ إذا اشتد كماله، و قويت ذاته، و بلغت إلى مقام الناطقة؛ متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لأمر الله؛ و فعلت ما كانت تفعل خدمة و طاعة لهذا الجوهر العالى، و هو المراد بقوله يتحد نوعاً من الاتحاد. لأنّ النفس الإنسانية هى بعينها تدرك الكلّيات و الجزئيات؛ و تحس و تحرك و تغذو و تنمو و تولّد و تحفظ المزاج. و بالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية، و النفس النباتية، و النفس الحيوانية، فهى بوحدتها كلّ هذه الجواهر الّتى توجد فى الخارج كلّ منها نوعاً مستقلا تاماً فى هويته و ذاته. و قوله: فوجب أن يكون فى تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة و هى كيفيّة المزاج. لم يرد به أنّ فى المنى استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلآت النفسانية و لوازمها ابتداءاً فى أول الكون؛ حتّى يرد عليه أنّ استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة و قواها لايحصل إلا بعد صيرورتها بدناً إنسانياً، و صيرورتها بدناً إنسانياً لايحصل إلا بعد وجود هذه القوى و الآلآت و اللوازم، و قد علمت مما مرّ ذكر مراراً أنّ الإمكانات و الاستعدادات القريبة أبداً تابعة للصور و الكيفيّات الموجودة بالفعل؛ فما به الاستعداد و القوة شيء غير نفس الاستعداد و القوة؛ و غير المستعدله و المقوى عليه، لكن يجب أن يكون مناسباً إيّاه و واقعاً فى طريقه كأجزاء الحركة كلّ سابق منها يوجب استعداد اللاحق. فمراده أنّ المنى جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلّبات أن يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهى آخرها إلى أن يصير بدناً إنسانياً فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلّها إلى عضو واحد هوالقلب نسبته إلى سائر الأعضاء كنسبة النفس إلى سائر القوى، و هذه الاستعدادات الّتى هى بالفعل متكثرة متشعبة فى القلب و الأعضاء كانت حين ما كانت* بالقوة راجعة

---

* قولـه: «كانت حين كانت...» والصواب كانت حين ما كانت؛ وقد سقطت كلمة «ما» فى الطبعة الأولى.

إلى استعداد واحد هو مبدء سائر الإستعدادات على سبيل القبول، كما أنّ جوهر النفس مبدء سائر الصور و الفعليات على سبيل الفعل و هو مزاج النطفة، و ذلك لأنّ النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف، ولم يكن فيه قوة جانب دون أُخرى، ولا فعلية طرف غير طرف، حتى يكون مادة عارية من جميع القوى و الكيفيّات لتصير قابلة لصورة كماليّة يصدر عنها جميع الأطراف و الأضداد، كالجذب، والدفع، والشهوة، والغضب، و المحبة، و النفرة، و الأفاعيل المختلفة الّتي بعضها من باب الطبع، و بعضها من باب الحس و المحسوس، و بعضها من باب العقل و المعقول، ولو كان فى المادة فعلية شيء من الطبائع و الصّور لم يكن فى قوتها قبول الكل. و لهذا ترى النطفة الإنسانية من أضعف الأشياء جوهرية. و قوله: و كما أنّ بالهيئات الّتي وجدت فى الأول و العقول الفعّالة وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه: من أنّ كلّ قوة فعّالة تشتمل بوحدتها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة و التفصيل؛ اشتمال البحر على قطرات الأمطار؛ و اشتمال الجبل على الحصى و الأحجار. وقوله: و كما أنه ينتقش فى العقول تلك الصّور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش فى القوة الغاذية مثلا صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة. لم يرد به أنّ أشكال أعضاء الإنسان منتقشة بالفعل فى تلك القوة حتّى يرد عليه أنّ تلك القوة اتفقوا على أنها عديمة الشعور و الإدراك، كيف والنفس الّتي هى أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال و الهيئات إلا بعد ممارسة التشريح؟ بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات و جهات متناسبة لتلك الأشكال و الصّور؛ لأنها كالواسطة و الخليفة فى فيضان تلك الأُمور من المبادى، ولابدّ للواسطة أن ينوب مناب المبدء الأصل فى أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى و أشرف.

و اعلم أنا لم نذهب* إلى أنّ الأول تعالى** ولا العقول الفعّالة محل لارتسام صور المعقولات؛ بل ذهبنا إلى أنّ كلّ عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء، و بيّنا ذلك على وجه الإحكام و الإتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهة، فثبت من ذلك أنّ كلّ قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط. و الحكماء مع اتفاقهم على أنّ مبدع الكلّ ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة؛ و مع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان والأعضاء الحيوانية. و إن شئت فارجع إلى ما ذكروه في باب عنايته تعالى بالأشياء، و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس، و إلى كتاب بقراط، و أفلاطون، و سائر كتب التشريح حتى تعلم أنهم متفقون على أنّ فاعل الأبندان و الأعضاء هوالله سبحانه. ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسائط العقلية، و القوى النفسانية، و الآلآت الطبيعية على حسب جريان قضاء الله و قدره؛ إذ ليس من دأب الحكيم مباشرة الكنس، و دفع الفضولات، و مزاولة المزابل، بل فعله الخاص هوالحكم، و الأمر، و الهداية، و القضاء، و الانزال، والإرسال، دون الحركات و الانفعالات، و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمة الله، كما قال تعالى: «و ما قدروا الله حق قدره» إذ قالوا: «ما أنزل الله على بشر من شيء» الآية،

## زيادة تنوير و تصوير

و اعلم أنّ لجميع الصّور الجزئية الجسمانية حقائق كلّية موجودة في عالم أمرالله***

---

* قوله: «واعلم أنالم نذهب...» راجع المباحث المشرقيّة للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢٦٩).

** قوله: «واعلم أنالم نذهب إلى أن الأول تعالى...» و لم يذهب إليه أحدٌ من الحكماء الإلهيّة. وقوله «كما ذهب إليه بعض القدماء» ذلك البعض من القدماء هو فرفوريوس.

*** قوله: «حقائق كلّية موجودة في عالم أمر الله...» الحقائق الكلّية هي المثل النوريّة العقليّة، و

و قضائه، كما قال الله تعالى: «و إن من شيء إلا عندنا خزائنه، و ما ننزّله إلا بقدر معلوم» فالخزائن هي الحقائق الكلّية العقلية، و لكلّ منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدريّة من مادة مخصوصة، و وضع مخصوص، و زمان و أين كذلك؛ فالحقائق الكلّية موجودة عند الله بالإصالة، و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج؛ فالحقائق بكلّياتها في وجودها العلوي الآلهي لاينتقل، و رقائقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تتنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام، كما مرّ من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله. و الرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال؛ و إنما التفاوت بحسب الشدّة، و الضعف، و الكمال، و النقص، ألا ترى إلى عزرائيل و قيام حقيقته الكلّية بين يدي الله؛ و حمله لأحد أركان عرش الله الأعظم*؛ و عظم منزلته و حضرته لايبرح عن مقامه ولا يتزحزح، ولكن رقائقه و جنوده بحكم إحاطته و تنزلاته، و تصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق، فلكلّ نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلّية هي المباشرة لقبض تلك النفس؛ و العمّالة لأجلها على شاكلة عمله من جذب الأغذية، و تجريد العلوم من محسوساتها، و تجريد المحسوسات عن موادّها الجزئية، و هو في مقامه الأصلي بين يدالله تعالى لا يشغله شأن عن شأن. و كذلك الحقيقة الكلّية الجبرئيلية من عالم أمر الله، واقفة بين يدي الله، و كلٌّ من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى

---

رقائقها هي شئونها الظلّية. ثمّ الدقائق التي تحويها تلك الكلمات التامّة الصادرة من قلمه الشريف لاتنالها أيدي الأفكار البحثيّة البحتة، و إنما رزقت بها الأذواق القدسيّة المؤيدة بنسائم حظائر القدس المسدّدة بالمعرفة الشهودية أيضاً؛ و لعلّ رسالتنا في المثل تجديك في حلّ بعض الرموز المثالية والله الهادي.

* قوله: «وحمله لأحد أركان عرش الله الأعظم...» لعلّ المراد بالعرش علمه التفصيلي أو وجوده المنبسط، فتدبّر.

إذ لايتشرف بتشريف هذه الإضافة إلا من كان من أهل القدس و التجرد، و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل، و لذلك يتلقى من ربّه ما ينزل بواسطة رقائقه المتمثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبيّ و رسول، وحياً كفاهاً و صراحاً، أو وارث و وليّ إلهاماً و تعليماً بأنواع التمثيلات و التعليمات. كما قال الله تعالى: «و ما كان لبشران يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا» و قال: «علّمه شديد القوى» فالشديد القوى إشارة إلى جبرئيل، و قواه إشارة إلى رقائقه الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي(ص) و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده وجوده عندالله، و حمله العرش على كاهله، و نفخه في الروح الكلّي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق، يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكلّ روح بواسطة رقائقه المتصلة بالأرواح الجزئية و هو في أُفقه الأعلى بين يدى ربه لا يشغله شأن عن شأن، لأنّ عامله الّذى فيه نحو وجوده الكلّي فوق عالم التغيرات الزمانية و التجددات المادية. و كذلك الميكائيل(ع) قائم بين يدى ربّه عزّ و جلّ يتلقى منه ما صرّف فيه من إنزال الغيث، و إعطاء الأرزاق في كلّ وقت و زمان، لتنزيل تنوّعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة مّا صرّف فيه من قوى عمّالة من الآدميّين و غيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البدنية. فرقائقه موصلة لذلك، و حقيقته الكلّية لم تبرح من مقامها، و لم تتغير عن حالها ولا يشغلها شأن عن شأن. و هكذا قياس جميع القوى المدركة و المحركة في أنّ لكلّ نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلوّ و الدنوّ و الشرف و الخسة بعضها عقلي صرف، و بعضها مثالي، و بعضها حسّي، و بعضها جسماني صرف، و أكثر الناس أنما وقعوا في الأغلاط و الشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كلّ مرتبة و مقام، و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء. مثال ذلك اختلافهم في فعل المصوّرة: فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور: فأبطلوا حقّ الله و حقّ ملائكته المقربين، فعميت بصرهم اليمنى، و نظروا بالعين العوراء

إلى عالم الخلق دون عالم الأمر. و طائفة أُخرى نسبوا أفعال المصوّرة من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد، و الهابط في مهوى النزول إلى ذات الله، فهؤلاء أبطلوا حقّ عبادالله، وعزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعميت بصيرتهم اليسرى، و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء* إلى الحقّ دون الخلق، ففات عنهم الحق و الخلق جميعاً، إذا الخلق طريق إلى الحق، فمن أبطل الطريق، و ضلّ عن سواءالسبيل؛ فكيف وصل إلى الحق؟ فلاجرم قد حشروا عُمْيَ العينين مطلقاً بعد ما كان لهم قوة البصر و إمكان النظر. إذ لم ينظروا في آيات الله و حكمته، ولم يتفكروا في صنع الله و عنايته، فيكون حالهم يوم القيمة كما حكى الله بقوله: «ونحشره يوم القيامة أعمى قال ربّ لم حشرتني أعمى و قد كنت بصيراً، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى».

## فصل (٨)
## في الإشارة إلى تعديد القوى النفسانية** و مادونها على سبيل التصنيف

و معنى التصنيف هاهنا أنّ هذه القوى لايتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع النباتية و الحيوانية، بل امتيازها بعوارض إنسانية من

---

* قوله: «بعين العوراء» والصواب بالعين العوراء.

** قوله: «فصل في الإشارة إلى تعديد القوى النفسانية...» ناظر إلى الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص٢٨٩، و نفس الشفاء بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه، ص ٥٥). و قوله «على سبيل التصنيف». لايخفى عليك أن تلك القوى ليست أصنافاً على معنى الصنف الحقيقي أيضاً، ولذا عبّرالمحقّق الطوسي في شرحه على الإشارات بقوله «فكأنّها أصناف». فالصنف بمعناه الأوسع من ذلك كالقسم والشأن ونحوها؛ وللمحقق آقاحسين الخوانساري في تعليقاته على شرح الخواجة على الإشارات كلام آخر في المقام وهو أن التصنيف بمعنى المصادرة والوضع، وإن شئت تفصيل ذلك فراجع إلى تعليقاته عليه.

تقدم بعضها على بعض، و استخدام بعضها قبل بعض، و هذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الإنسانية قبل أن صدرت و انبسطت عنها، و انفصلت فى أجزاء البدن كلٌ قوة فى موضع يليق بها؛ فتنقسم النفس أولا إلى أجزاء ثلاثة هى نفوس ثلاثة فى مواضع أُخرى: نفس نباتية موضعها الكبد، و نفس حيوانية موضعها القلب، و نفس إنسانية سلطانها فى الدماغ. و هذه النفوس متعاقبة فى الحدوث و البقاء؛ فالجزء النباتى يحدث أولا ثمّ الحيوانى ثمّ الإنسانى، و الأولان ينعدمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد، دون الجزء الإنسانى؛ فإنه يبقى فى النشأة الآخرة؛ إذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربّانى و سرّ سبحانى، و نسبته إلى الحقّ نسبة الضوء إلى المضيء بالذات، فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم فى مقامه.

والغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها.

فالإنسانية مخدومة القوى كلّها، و هى تخدم العقول العالية كالعقل الفعال و الّذى قبله، و الّذى بعده و هو العقل المستفاد، و الّذى يليه و هو العقل بالفعل، ويليه المسمى بالعقل بالملكة.

والحيوانية تخدم الإنسانية، و تستخدم الحيوانية النباتية، و لها ثلاث قوى كما مر الغاذية، و المنمية، و المولّدة.

والحيوانية أيضاً لها قوتان قوة محركة، و قوة مدركة، و المحركة إما باعثة أو فاعلة، و المحركة الباعثة هى الّتى تسمى بالشوقية، و لها شعبتان أحدهما شهوانية، والأُخرى غضبية تخدمها المحركة الفاعلة، و هى تستخدم الأوتار و الرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة للأعضاء؛ ففى خدمة الشهوة يجذب الأوتار إلى جانب المبدء و هوالقلب، و فى خدمة الغضب ترخيها و يمددها إلى خلاف تلك الجهة للدفع.

و أما المدركة الحيوانية فتنقسم بقسمين: قسم يدرك من خارج، و قسم يدرك من داخل، والمدرك الداخلى ألطف و أشرف من المدركات الخارجية، و

هی بمنزلة القشور و النخالات لـه، و المدرك من داخل أیضاً ینقسم إلی مدرك الصـور، و إلی مـدرك المعانی، فمنها الحس المشترك، ثمّ الخیال و المصوّرة*، ثمّ المتصرفة فی الطرفین المسمّاة بالمتخیلة بالقیاس إلی الحیوانیة، والمتفكّرة بالقیاس إلی الإنسانیة، ثمّ الوهمیة ثمّ الحافظة، ثمّ الذاكرة و المسترجعة.

وأمـا النفس الإنسـانیة فتنقسـم إلی عاملة و عالمة، فالعاملة هی الّتی بها تدبیر البدن و كما لها فی أن تتسلط علی سائر القوی الحیوانیة، و لاتكون فیها هیأة إذ غایته انقهاریة لهذه القوی بل تدبّرها علی حسب حكم القوة النظریة. و أما العالمة فهی القوة النظریة، و هی الّتی بسببها صارت العلاقة بین النفس و

---

* قوله: «ثم الخیال و المصوّرة...» الخیال والمصوّرة هما اسمان لخزانة الحسّ المشترك إلا أن الخیال كـان عـلی اصطلاح الحكماء، والمصوّرة علی اصطلاح الأطبّاء فتبصّر، ثم إنّ المصـوّرة بهذا المعنی غیرالقـوّة المصـوّرة الّـتی تقـدّم البحث عنها فی إثباتها فی الفصل المُتقدم و بینهما اشتراك لفظی، فافهم.

ثمّ إنّ الخـیال التی یثبت فی هذاالكتاب تجرّدها البرزخی لیست الخیال المصوّرة، أعنی خزانة الحسّ المشترك، بل هی الخیال بمعنی المتخیلة التی هی المتصرّفة؛ و هذه النكتة الأخیرة دقیقة جداً، فتدبّروا فهم.

وقولـــه: «ثمّ الحافظـة ثمّ الذاكرة و المسترجعة»: الذاكرة تعبّر بالمتذكّرة أیضاً و هی الحافظة باعتبار آخر، فراجع الفصل التاسع من النمط الثالث من شرح الخواجة نصیرالدین الطوسی علی إشـارات الشـیخ الرئـیس (ج ۲، ص ۴۲۴ بتصـحیحنا و تحقیقنا و تعلیقاتنا علیه) و فی كلّیات القـانون (ص ۱۵۰ مـن الطبع الناصری) الذاكرة هی المتذكّرة والمتذكّرة هی المسـترجعة)، كما أنّ المتخـیّلة و المتفكّرة هـی المتصـرفة باعتـبارین، والمخـیّلة والمفكرة والمذكّرة هی الوهمیّة بعینها باعتـبارات، فـراجع آخـر الفصل الأول من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ص ۳۳۴ من الطبع الأول الرحلی الحجری، و نفس الشفاء بتحقیقنا و تصحیحنا و تعلیقاتنا علیه، ص ۲۳۳).

بين المفارقات لتنفعل عنها* و تستفيد منها العلوم و الحقائق، فالعاملة يجب أن لاتنفعل عن قوى البدن. والعاملة يجب أن تكون دائمة التأثر عن المفارق، دائمة المراجعة إلى عالم الذكر الحكيم لتحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعّال، فصارت نسبة اتصالها إلى المبدء الفعّال، و الصورة المجردة بالفعل المطلق** بعد ما كانت بالقوة المطلقة؛ فكانت هيولانياً، ثمّ بالملكة عند حصول الأوليّات، ثمّ بالفعل، لكنّها ليست تطالعها على اللّزوم بل متى شاءت من غير كسب، و إذا كانت صائرة إياها متصلة بها مطابقة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدءها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلا مستفاداً، و عنده يتمّ الجنس الحيوانى بحسب كماله الإنسانى البالغ إلى كلّ كمال و مرتبة، و هو رئيس سائر القوى*** و مخدومها، ثمّ العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة و

---

* قوله: «لتنفعل عنها»، و قوله بعد ذلك: «متصلة بها...» إنّما هو مماشاة مع القوم في بادى الأمر، و يخالفهم في آخر الأمر كما هود أبه ـ قدّس سرّه ـ في هذاالكتاب العظيم، و مواضع ما ادّعيناه أكثر من أن تحصى. ثمّ إنّه راعى في هذاالفصل كلام الشيخ الرئيس ـ قدّس سرّه ـ في الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء المعنونة بقوله: «في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف»، ولايخفى عليك أن الانفعال والاتصال على رأى المشّاء، و صاحب الأسفار في علم النفس قائل بما فوق الانفعال و الاتّصال، لأنه قائل باتّحاد النفس مع العقل الفعّال وجوداً، و بفعل النفس في العلم في مرتبة، و في مرتبة أخرى له كلام و طور وراء هذا الطور كما حقّق في محلّه، فتبصّر.

** قوله: «بالفعل المطلق» متعلق بقوله: صارت في جملة «فصارت نسبة الخ».

*** قوله: «وهو رئيس سائر القوى» الضمير راجع إلى قوله: «عقلاً مستفاداً»، أى العقل المستفاد هو رئيس سائرالقوى و مخدومها. وقوله: «ثم العقل العملى» أى القوّة العاملة، و قوله: «فإن النظرى» أى القوّة العاملة يحدث بعده، وبه يستعمل و يستكمل، أى العقل النظرى بالعملى يستعمل سائرالقوى. و قوله: «والوهم تخدمه الذاكرة» أى تخدمه الحافظة. وقوله: «بعرضها الصور

العقل الهيولانى، ثمّ العقل العملى يخدم جميع هذه العقول؛ فإنّ النظرى يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل. و العقل العملى يخدمه الوهم، و الوهم تخدمه الذاكرة، و جميع ما بعد الوهم مرتبةً و ما قبله زماناً من الّتى يلى البدن يخدم القوة الحافظة و المتخيلة. ثمّ المتخيلة تخدمها قوتان محركة، و مدركة، فالقوة الشوقية تخدمها بالإئتمار لها، و القوة الخيالية تخدمها بعرضها الصور المخزونة فى المصورة المهيأة لقبول التفصيل و التركيب، و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الجواسيس من كلّ جانب، و عرضه إياها على المتصرفة ليركبها و يفصّلها، و على الواهمة لينظر فيها و يدرك معانيها. ثمّ الحس المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر فى كلّ منها، و القوة الشوقية تخدمها قوتان الشهوية و الغضبية، و الشهوة و الغضب تستخدمان القوة المحركة فى العضل، و هى آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان. ثمّ النباتية تخدم الحيوانية و أولها المولّدة، ثمّ الغاذية و المنمية تخدمان المولّدة و الغاذية تخدمهما جميعاً. ثم القوى الطبيعية أعنى الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة تخدم القوى النباتية، لكنّ الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة، و الجاذبة من جهة، والدافعة من جهة، و الدافعة منها تخدم الجميع. ثمّ الكيفيات الأربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل؛ لكنّ الحرارة تخدمهما البرودة؛ فإنها إما أن تعد للحرارة مادة أو تحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل، و تخدمها جميعاً الرطوبة واليبوسة، و هما آخر درجات القوى، و بعدها المادة القابلة للكلّ و هى القوة الإنفعالية الجسمانية الّتى تقوم بالصورة الجرمية المقدارية أولا، ثمّ بغيرها إلى الغاية القصوى فى الاستكمال كمرتبة العقل الفعال؛ فيبتدء الوجود

---

المخزونة فى المصوّرة» أى بعرضها الصور المخزونة فى الخيال الخ، و عبارة الشيخ هكذا: «بعرضها الصور المخزونة فيها الخ». وقوله: «ما يورده الجواسيس من جانب» فى نسخة مصحّحة: «ما نورده الجواسيس من كلّ جانب».

من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود متدرجاً في الصعود إلى غاية ماهبط منها؛ فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى: «كما بدأ كم تعودون» و قال: «هو الّذى يبدء الخلق ثمّ يعيده» فإذا شرع في الصعود و أخذ في الارتقاء يتحد بكلّ صورة يتلبس بها. فهذه القوى كلّما ارتفعت تتحد ضرباً من الإتحاد و الجمعيّة بعد ما كانت متكثرة متفرقة كما أن العناصر تتّحد مزاجاً واحداً و الأخلاط تتّحد عضواً واحداً و الأعضاء تتّحد بدناً واحداً له ذات واحدة، و هوية نفسانية، و هكذا حتى يصير إنساناً كبيراً فيه كلّ الموجودات بحيث يرى فيه جميع الاشياء كأجزاء ذاته. وينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار، فتراها عاقلاً مدركاً للكلّيات و الجزئيات، متوهماً حسّاساً سميعاً بصيراً ذا شهوة و غضب، و محبة و فرح و إرادة، و غير ذلك من الصفات الّتى لا تعدّ و لا تحصى، و قد عرفت أنّ الصورة قد تكون بسيطة، و قد تكون مركبة، و أنّ المادة قد تكون بسيطة، و قد تكون مركبة. لكنّ في المركّب الموجودان يتّحدان ضرباً من الاتحاد إذ مالا وحدة له لا وجود له. فالكثرة معلولة للوحدة لأنها مبدء الكثرة و أصلها و مرجعها وغايتها. فبالوحدة الإلهية قامت السماوات و الأرضون، و بالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية. و نحن إنما توصلنا إلى معرفة النفس و قوتها بالفعل. كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهيولى و الأخلاط في البدن بأنا رأينا كيفيات و كميّات في هيولى فعلمنا أنّ صورها غيرها. و رأينا آثاراً مختلفة في البدن فأثبتنا أخلاطاً؛ فكذلك رأينا أفعالا نفسانية في بعض الأجساد فأثبتنا من جهتها أنّ لها مبادي أخرى غيرالأجسام و عوارضها. ثمّ توصلنا بواسطة تلك المبادى و ارتباط بعضها إلى بعض، و احتياج بعضها لبعض إلى أنّ لتلك المبادى مبدءاً جامعاً هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال و الآثار، و هو أصل حقيقتها، و صورة صورها، و نفس جميعها، و هوية كلّها. ثمّ لاح لنا بواسطة أنها تدرك المعقولات و تحضر ذاتها و

تدرك هويتها أنها جوهر قدسى لاتقبل الموت و الفساد؛ فهى باقية عندالله محشورة مع الملائكة* و النبيّين عليهم السلام إذا استحكمت علاقتها معهم، و حسن أُولئك رفيقاً.

## فصل (۹)
## فى أن لكل بدن نفساً واحدة** و أن القوى التى أحصيناها تنشأ منها بل هى تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أنّ جماعة من القاصرين لمارأوا فى الإنسان آثار مبادى طبيعية كالحرارة، والبرودة، والجذب، و الدفع، والإحالة، و النضج، و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر. و رأوا آثاراً أُخرى نباتية كالتغذية، و التنمية، و التوليد، مما يصدر من نفوس النباتات. و رأوا آثاراً حيوانيّة كالحس، و التخيل، و الشهوة، و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانية. ثمّ رأوا

---

* قوله: «محشورة مع الملائكة...» الملائكة على أنواع و أصناف و طبقات كثيرة. ولا يعلم جنود ربّك إلا هو، من الملائكة العالين المقرّبين إلى ملائكة الأرض السفلى فافهم؛ و كذلك الأنبياء. قال عزّ من قائل: «تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض (البقرة، ۲۵۴)»، «ولقد فضّلنا بعض النبيّين على بعض (الإسراء، ۵۶)». ثم الحشر معهم ليس بمعناه القربى الاضافى الصورى الذى من خصائص العالم المادّى العنصرى، بل بمعنى تحوّل ذات ذى الغاية فى الغاية، فافهم.

** قوله: «فى أنّ لكلّ بدنٍ نفساً واحدة...» قال الله تعالى شأنه: «ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه» (الأحزاب، ۵). و فى تفسير بيان السعادة للجنابذى ـ ره ـ عن الإمام أميرالمؤمنين على الوصىّ ـ صلوات الله و سلامه عليه ـ : «إنّه لايجتمع حبّنا و حبّ عدوّنا فى جوف إنسان. إن الله لم يجعل لرجل قلبين فى جوفه، فيحبّ بهذا و يبغض بهذا». و عن الصادق ـ عليه‌السلام ـ : «فمن كان قلبه متعلّقاً فى صلواته بشىء دون الله فهو قريب من ذلك الشىء بعيد عن حقيقة ما أرادالله منه فى صلواته، ثمّ تلاهذه الآية».

فيه أفعالا و إدراكات نطقية، و حركات فكرية. فظنوا أنّ الإنسان مركّب من صورة طبيعية، و نفوس ثلاثة أخرى نباتية، و حيوانية، و إنسانية، و من ارتقى من هذه الطائفة، و ارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعاً يسيراً رأى أنّ الإنسان هوالنفس العاقلة، و سائر المقامات أمور عارضة لها من مبدء حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبة إليها كالآت ذوى الصنائع من حيث لامدخل لها في حقيقتها و نحو وجودها بل في تتميم أفاعيلها؛ و ليس الأمر كما زعموه؟.

بل الحقّ أنّ الإنسان له هوية واحدة، ذات نشئات و مقامات، و يبتدء وجوده أولا من أدنى المنازل، و يرتفع قليلا إلى درجة العقل و المعقول، كما أشار سبحانه «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» الى قوله: «إما شاكراً و إما كفوراً» ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لاكرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج* البدن أو تفرق اتصاله مؤلما للنفس ألماً حسيّاً لاكآلام عقلية أو وهمية، فالنفس الإنسانية لكونها جوهراً قدسياً من سنخ الملكوت؛ فلها وحدة جمعية هي ظلّ الوحدة الإلهية، و هي بذاتها قوة عاقلة إذا رجعت إلى موطنها الأصلي، و هي متضمنة أيضاً لقوة حيوانية على مراتبها من حدالتخيل إلى حد الإحساس اللّمسي، و هو آخر** مرتبة الحيوانية في السفالة، و هي أيضاً ذات قوة نباتية على مراتبها الّتي أدناها الغاذية، و أعلاها المولّدة، و هي أيضاً ذات قوة محركة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس: من أنّ النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية، و حيوانية، و نطقية.

---

* قوله: «لم يكن سوء مزاج...» جواب لولم يكن. و عبارة الكتاب على صورة الصواب هكذا: «لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرّق اتصاله مولماً للنفس ألماً حسيّاً لا كآلام عقلية الخ».

** قوله: «وهو آخر...» أى الإحساس اللمسى هو آخر المرتبة الحيوانية في السفالة.

لابمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود؟ بل بمعنى كمال جوهريتها و تمامية وجودها، و جامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، و هذه القوى على كثرتها؛ و تفنّن أفاعيلها معانيها موجودة كلّها بوجود واحد فى النفس، و لكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس. كما أنّ معانى الأنواع الجسمانية توجد فى العقل متحدة صائرة إياها* بعد ما ارتفعت عنده من حدّ المحسوسية إلى حد المعقولية. فكما يوجد فى العقل جميع الأنواع الجسمانية توجد فى العقل متحدة صائرة إياها** بعدما ارتفعت عنده من حدّ المحسوسية إلى حد المعقولية. فكما يوجد فى العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع و أعلى؛ فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية وجوداً نفسانياً أعلى و أرفع من وجوداتها فى مواضعها الأُخرى. و بالجملة النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة و مقام الحساس و المحسوس، و درجتها عند ذلك درجة الطبائع و الحواس؛

* قوله: «متّحدة صائرة إيّاها...» كانت العبارة فى النسخ التى عندنا هكذا: «صائرة إيّاه» بتذكير الضمير. وصائرة على هذا حال للمعانى والضمير راجع إلى العقل؛ و إن كان الضمير مؤنثاً فراجع إلى المعانى. و على الوجهين لابدّ من ارتكاب توسع فى معنى العبارة. و الصواب تذكير الكلمة أعنى صائراً و تأنيث الضمير، حتى تكون حالاً للعقل، أى العقل جاعلاً تلك المعانى بعدما ارتفعت عنده، أى ارتفعت المعانى إلى حدّ العقل من حدّ المحسوسية إلى حدّ المعقولية. فالظرف أعنى من حدّ المحسوسيّة متعلّق بالحال أعنى صائراً. و صائراً بمعنى جاعلاً. بل الصواب تأنيث الكلمة على الحالية و عدم الضمير رأساً. فحينئذٍ يستقيم العبارة و المعنى بلا دغدغة. فتدبّر.

** قوله: «نبات بالفعل» قال عزّ من قائل: «وأنبتها نباتاً حسناً» (آل‌عمران، ٣٧). وقوله: «الجاعل له نوعاً...» الجاعل صفة للفصل فى قوله: «وكونه حيواناً بالقوة فصله المميّز عنه...». و قوله: «حيوان بشرى» أى والشخص حينئذ حيوان على صورة البشر بالفعل، إنسان نفسانى بالقوة.

فيصير عند اللّمس مثلا عين العضو اللامس، و عند الشمّ و الذوق عين الشامّ و الذائق، و هذه أدنى الحواس. و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة، و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادسة فيتحد بكلّ عقل و معقول. و أكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود و كما له و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هذا المعنى، و زعموا أنّ الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية، و لكان العقل الفعّال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة، و لكان كلٌ من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأُخرى من النفوس؟ و قد مرّ البرهان النورى الكاشف لحجب هذه المضائق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا فى اتحاد العاقل بالمعقول.

## فصل (١٠)

## فى أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة فى الحدوث على بعض كمامر

فالنفس الآدمية مادام كون الجنين فى الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، و هى أنما تحصل بعد تخطى الطبيعة درجات القوى الجمادية، فالجنين الإنسانى نبات بالفعل*، حيوان بالقوة لا بالفعل، إذلاحس له و لا حركة. و كونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مبايناً للأنواع النباتية، و إذا خرج الطفل من جوف أُمه صارت نفسه فى درجة النفوس الحيوانية إلى أو ان البلوغ الصورى، و الشخص حينئذ حيوان

---

* قوله: «نبات بالفعل» قال عزّ من قائل: «وأنبتها نباتاً حسناً» (آل‌عمران، ٣٧). وقوله: «الجاعل له نوعاً...» الجاعل صفة للفصل فى قوله: «وكونه حيواناً بالقوة فصله المميّز عنه...». وقوله: «حيوان بشرى» أي والشخص حينئذ حيوان على صورة البشر بالفعل، إنسان نفسانى بالقوة.

بشـرى بـالفعل، إنسان نفسانى بالقوة، ثمّ يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الـروية مسـتعملة للعقـل العمـلى، و هكذا إلى أو ان البلوغ المعنوى و الأشد الـباطنى * باسـتحكام الملكـات والأخـلاق الباطنة، و ذلك فى حدود الأربعين غالـباً، فهـو فى هـذه المرتبة إنسان نفسانى بالفعل، و إنسـان ملكى أو شيطانى بـالقوة، يحشـر فى القـيامة إما مع حزب الملائكة، و إما مع حزب الشياطين و جـنودهم، فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد، و كمل عقله بالعلم، و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الّذيـن هـم فى صـفة العالين المقربين، و إن ضلّ عن سوآء السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين، أو يحشر فى زمرة البهائم و الحشرات.

## فصل (١١)

## فى طور آخر من تحديد القوى الانسانية على منهج أهل البصيرة

قال بعض أهل العرفان إشارة إلى معنى قوله تعالى: «و ما يعلم جنود ربك إلا هـو»: إنّ لله تعـالى فى القلوب و الأرواح و غيرها من العوالم جنوداً مجنّدةً

---

* قولـــه: «والأشـدّ الـباطنى...» والعـبارة فى نسخة: «والأشدّ المعنوى»، و فى نسخة أخرى: «والرشد الباطنى». قال الله سبحانه: «ولمّا بلغ أشدّه آتيناه حكماً و علماً (يوسف، ٢٢). «ولمّا بلغ أشدّه و استوى آتيناه حكماً و علماً» (القصص، ١٥). و قوله جلّ و على فى وصف العالين: «أستكبرت أم كنـت مـن العالين (ص، ٧٦). و فى أوّل الباب الحادى و الستّين و ثلاثمأة من الفـتوحات المكّية كلمات عالية فى العالين، منها قوله: «و قد يريد بالعالين الملائكة المهيّمة فى جـلال الله الذيـن لم يدخلوا تحت الأمر بالسجود و هم أرواح ما هم ملائكة، فإنّ الملائكة هم الرسل من هذه الأرواح كجبرئيل و أمثاله ـ عليهم‌السلام ـ فإنّ الألوكة هي الرسالة فى لسان العرب الخ».

لايعرف حقيقتها وتفصيل عددها إلا هو. و نحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب يعني النفس الناطقة و هو الّذى يتعلّق بغرضنا، وله جندان جنديرى بالأبصار و هي الأعضاء و الجوارح، و جند لايرى إلا بالبصائر و هى القوى و الحواس، و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له، و هو المتصرف فيها، و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لايستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً، فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت، و إذا أمر الرجل للحركة تحرّكت، و اذا أمر اللّسان بالكلام و جزم الحكم به تكلّم، و كذا سائر الأعضاء. و تسخّر الأعضاء و الحواس للقلب يشبه من وجه تسخّر الملائكة لله تعالى؛ فإنهم جبّلوا على الطاعة لايستطيعون له خلافاً، ولا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون. و إنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب و الزاد لسفره الّذى لأجله خلق، و هذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقائه فلأجله جبّلت القلوب، قال تعالى: «و ما خلقت الجنّ و الانس إلا ليعبدون»، و إنما مركبه البدن، و زاده العلم، و إنما الأسباب الموصلة الّتي توصله إلى الزاد وتمكّنه من التزود و العمل الصالح؛ فافتقر أولا إلى تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافقه من الغذاء و غيره، و بأن يدفع عنه ما ينافيه و يهلكه من أسباب الهلاك. فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوة الشهوة، و ظاهر* هو البدن و الأعضاء الجالبة للغذاء، فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلّها تحت قوة الشهوة، و خلقت الأعضاء الّتي هي آلآت الشهوة. وافتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوة الغضب الّذى به يدفع المهلكات، و ينتقم من الأعداء، و ظاهر و هواليد و الرجل الّذى يعمل به بمقتضى الغضب، و كلّ ذلك بأمور خارجة من البدن كالأسلحة و غيرها. ثمّ المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لاينفعه

---

* قوله: «وظاهر» أى إلى جند ظاهر و هو آلة الإدراك.

شهوة الغذاء و آلته؛ فافتقر في المعرفة إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللّمس. و ظاهر و هو العين و الأُذن والأنف و غيرها. و تفصيل وجه الحاجة إليها، و وجه الحكمة فيها مما يطول شرحه، و لايحويها مجلّدات كثيرة. فجملة جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف:

أحدها باعث مستحث إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة، و إما إلى دفع المضارّ المنافي كالغضب، و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة.

والثاني هو المحرّك للأعضاء الى تحصيل هذه المقاصد، يعبّر عن هذا الثاني بالقدرة، و هي جنود مبثوثة في سائر الأعضاء* لاسيّما بالعضلات منها والأوتار.

والثالث وهو المدرك المتعرّف للأشياء كالجواسيس، و هي مبثوثة في أعضاء معينة، فمع كلّ واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء الّتي أُعدّت آلات لهذه الجنود، فإنّ قوة البطش** أنما يبطش بالأصابع، و قوة البصر أنما تدرك بالعين، و كذا سائر القوى. و لسنا نتكلّم في الجنود الظاهرة الّتي هي الأعضاء فإنها من عالم الملك و الشهادة. و إنما نتكلّم الآن فيما أيّدبه من جنود لم تروها، و هذا الصنف الثالث و هو الدرّاك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة و هي الحواس الخمس، و إلى ما أسكن منازل باطنة و هي تجاويف الدماغ، و هي أيضاً خمسة، فهذه أقسام جنود القلب.

و قال: أيضاً اعلم أنّ جندي الغضب و الشهوة قد تنقادان للقلب انقياداً تاماً فيعينانه على طريقة الّذي يسلكه، و يحسنان مرافقته في السفر الّذي هو بصدده، و قد يستعصيان عليه استعصاء بغي و تمرّد حتى يملكانه و يستعبدانه، و فيه هلاكه و انقطاعه عن سفره الّذي به وصوله إلى سعادة الأبد. و للقلب

* قوله: «في سائر الأعضاء» أي في جميعها و تمامها.

** أي الأخذ بسرعة.

جـند آخر و هوالعلم، والحكمة، و التفكّر، و حقه أن يستعين بهذا الجند، فإنه حـزب الله على الجندين الآخرين*، فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان، فإن ترك الاستعانة به و سلّط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقيناً، و خسر خسراناً مبيناً، و ذلك حال أكثر الخلق فإنّ عقولهم صارت مسخّرة لشهواتهم في استنباط الحـيل لقضاء الشهوة، و يجب أن تكون** شهواتهم مسخّرة لعقولهم فيما يفتقر إلـيه انـتهى كلامـه. و لعمـرى إنه صدر من عين البصيرة و منبع التحقيق، و ربما عبّرهو و أترا به عن القوى المدركة بالطيارة، و عن القوى المحركة بالسيّارة، و ذلك لأنّ القـوى المدركـة أسرع وصولا إلى مقاصدها و مدركاتها؛ بل ضرب منها آنى الوصـول إلى المعلـوم، و ضـرب منها محض الإدراك بالفعل بلاقوة منتظرة، و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لاتخلو عن تراخي زمان و تجدد أحوال.

و اعـلم أنّ كون نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الربّ مما ذهب إلـيه كـثير من أعاظم العلماء، منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه: قال الملك لحكيم من الجنّ: كيف طاعة الملائكة لرب العالمين؟ قال: كطاعة الحواس الخمـس للـنفس الناطقة. قال: زدني بياناً. قال: ألاترى أيها الملك أنّ الحواس الخمـس في إدراك محسوسـاتها و إيـرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقة لايحـتاج إلى أمـر و نهي، ولاوعد و لاوعيد، بل كلّما همّت به النفس الناطقة بأمـر محسـوس امتثلت الحاسة لما همّت به، و أدركته و أوردته إليها بلازمان، ولا تأخـر، ولا إبطاء. و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الّذين لايعصون الله ما أمرهم، و يفعلون ما يؤمرون. لأنه أحكم الحاكمين.

واعلم أنّ النفس مادام كونها متعلقة بالبدن غير واصلة إلى النشأة الكاملة العقلـية لاتصـرّف لها إلا في القوى الحيوانية الّتي علمت أقسامها الثلاثة؛ و ما

---

* قوله: «على الجندين الآخرين» متعلّق بفعل «يستعين».

** قوله: «ويجب أن تكون...» الواو حالية.

يتفرّع عنها من القوى المبثوثة في الجسم، و أما إذا كملت بالعلم و العمل فيطيعها الأكوان العقلية والروحانية والحسية كلّها طاعتها لملك الملوك*.

وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات** في الباب الحادي و الستين و ثلاثمئة حيث أراد بيان أنّ الإنسان الكامل خليفة الله، مخلوق على صورة الرحمان، بعد ما روى الحديث الإلهي لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول بعد أن يستأذن عنهم في الدخول؛ فإذا دخل ناولهم كتاباً من عندالله بعد أن يسلّم عليهم من الله، فإذا في الكتاب لكلّ إنسان يخاطبه من الحيّ القيوم إلى الحيّ القيوم، أمّا بعد فإني أقول للشيء كن فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون. فقال(ص) فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلا و يكون بهذه العبارة***، فجاء بشيء و هو من أنكر

---

* قوله: «طاعتها الملك الملوك» طاعتها منصوبة مفعول مطلق لفعل فيطيعها.

** قوله: «و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات...» قد أفادالشيخ الاكبر في ذلك الباب من الفتوحات في مقام كن بما لامزيد عليه؛ و كذا قد أفاد في كتابه «الدرّ المكنون و الجوهر المصون في علم الحروف» ما هذا لفظه الشريف و عبارته اللطيفة: «اعلم أنّ منزلة بسم‌الله الرحمن الرحيم من العارف بمنزلة كن من الباري جلّ و علا، و من فاته في هذا الفنّ سرّ بسم‌الله الرّحمن الرّحيم فلايطمع أن يفتح عليه بشيء»؛ و راجع في ذلك المطلب الأسنى إلى السؤال السابع و الأربعين و المأة من الباب الثالث و السبعين من الفتوحات المكّية أيضاً حيث يقول: «ما تأويل قول بسم‌الله»؛ و كذلك إلى الفصّ الإسحاقي من فصوص الحكم للشيخ الاكبر حيث يقول: «والعارف يخلق بهمّته ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة الخ». و إذا رزقت فهم أسرار هذه النكات العرشية ينكشف لك سرّ الانسان الكامل ولا يعسر عليك الكلام في شئون وسائط الفيض الإلهيّة بحذافيرها، و الله سبحانه وليّ التوفيق. ثم إنّ قول الشيخ في الفتوحات: «يدالله مع الجماعة» هو الهمّة، فافهم.

*** قوله: «بهذه العبارة...» متعلق بقوله: «وقال الشيخ العارف الخ». و العبارة كاملةً بهذه

الـنكرات فعمّ. وغاية الطبيعة تكوين الأجسام و ما تحمله فليس لها العموم،و غايـة النفس تكوين الأرواح الجزئية فى النشئات الطبيعية و الأرواح من العالم فـلم تعـم، لما أعطى العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهى، و كلّ ما سوى الله جزء من كل الإنسان، فاعقل إن كنت تعقل، فانظر فى كلّ ماسوى الله و مـا وصـفه الحق به؛ و هو قوله: «وإن من شىء إلا يسبّح بحمده» و وصف الكلّ بالسجود، و ما جعل لواحد منهم أمراً فى العالم، و لا نهياً، ولا خلافة، ولا تكويـناً عاماً، و جعل ذلك للإنسان الكامل، فمن أراد أن يعرف كماله فلينظر فى نفســه، فى أمره؛ و نهيه؛ و تكوينه؛ بلاواسطة لسان ولا جارحة ولا مخلوق غـيره، فـإن صـح المضـآء فى ذلك فهو على بينة من ربّه فى كماله؛ فإنه عنده شـاهد مـنه أى من نفسه فى أمره و نهيه و تكوينه بلاواسطة و هو ما ذكرناه، فـإن أمـر أو نهـى أو شرع فى التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شـىء مـن ذلـك، أو وقـع فى شـىء دون شـىء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الواسطة فقد كمل. ولايقدح فى كماله ما لم يقع فى الوجود عن أمره بالواسطة؛ فـإنّ الصورة الإلهية بهذا ظهرت فى الوجود، فإنه أمر تعالى عباده على ألسنة رسله و فى كتبه، و منهم من أطاع و منهم من عصى، و بارتفاع الوسائط لاسبيل إلا إلى الطاعـة خاصـة لايصـح ولايمكـن إبائه قال(ص): يدالله مع الجماعة، و قدرتـه نـافذة، و لهـذا لو اجتمع الإنسان فى نفسه حتى صار شيئاً واحداً نفذت همـته فيما يريد. و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة، فإنّ يدالله مع الجماعة؛

---

الصـورة: «بهذه العبارةفجاء بشىء و هو من أنكر النكرات فعمّ». و قوله: «والأرواح من العالم» الـواو حالـية. وقوله: «و كل ما سوى جزء» العبارة كاملة هكذا: «و كل ما سوى الله جزء». و قولــه: «مـن كل الإنسان» الإضافة بيانيّة. قوله «و وصف الكل بالسجود» و الصواب: فوصف الكـلّ بالسجود. قوله سبحانه: «ولله يسجد من فى السموات والارض». و قولـه: «فمن أراد أن يعرف كماله...» ضمير «كماله» راجع إلى من.

فإنّه بالمجموع ظهر العالم، والأعيان ليست إلا هو*. أُنظر فى قوله تعالى: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» انتهت عبارته فى توضيح المقام الجمعى، و الخلافة الإلهية للإنسان الكامل، والحمدلله الّذى أوضح لنا بالبرهان الكاشف لكلّ حجاب و لكلّ شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان. و أكثر مباحث هذا الكتاب ممّا يعين فى تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض، و غيره من المقاصد العظيمة الإلهية الّتى قصرت عنها أفكار أُولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين. و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان، و بين البحث و البرهان، و لنعد إلى حيث فارقناه.

## فصل (١٢)
## فى أن أول عضو** يتكون هو ماذا؟

اختلفت الأطباء و المشرّحون فى هذا فزعم المشرّحون إنّ التشريح دلّهم على أنّ القلب أوّل ما يتكوّن من الأعضاء.

و قال بقراط: إنّ أوّل ما يتكوّن هو الدّماغ.

و قال محمّد بن زكريا: إنّ ذلك هوالكبد.

و دليل المشرّحين المشاهدة، إذلا يمكن إقامة البرهان فى مثل هذه المطالب الجزئية. و ما ذهب إليه بقراط و محمّدبن زكريا لايقدح فى ذلك لأنّ مبنى ما قالاه قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسة التشريح فإنّ ابن زكريا زعم أنّ حاجة الجنين إلى القوة الغاذية و المنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية و

---

* قوله: «و الأعيان ليست إلا هو» أى ليست إلا العالم.

** قوله: «فصل فى أن أولّ عضو...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢٧٥).

النفسانية، و العضو المتولّي لهذا الأمر هو الكبد، وهو مقدم في التكوّن. و ردّه الإمام الرازي بأنّ تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها، و ذلك التكوّن إنما يتم بالقوة الحيوانية و الحارّ الغريزي فمنبعهما و هو القلب أولى بالتقديم.

أقول: ليس مراد المستدل أنّ الكبد كان يعطي الغذاء للأعضاء الّتي لم تتكوّن بعد؟ بل مراده أنّ المادة الحيوانية أول ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيّما الغاذية، ثمّ يوجد فيها بعد طي المراتب النباتية من جهة المبادي القوى الحيوانية على التدريج، ثمّ النفسانية. فالقياس يقتضي أن يكون المضغة الّتي فيها قوة التغذية و التنمية يتكوّن منها الكبد أولا لأنه عندهم مبدء القوى النباتية، والّذي يتكوّن بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية، والّذي يتكوّن بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات الّتي غاية القوتين الأُوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتّب الزماني الطبيعي بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد؛ و هي من الأدنى إلى الأعلى و من الأخس إلى الأشرف.

وأما إذا نظرنا إلى الترتّب العلّي و المعلوليّ، و التقدم بالشرف و الوجود، فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب؛ ثم الكبد؛ ثم سائر الأعضاء؛ بل المقدم هي الأرواح الّتي في الثلاثة النفسانية أولا؛ ثم الحيوانية؛ ثم الطبيعية؛ ثم الأعصاب؛ ثم الأوردة والشرائين؛ ثم العضلات و الرباطات؛ ثم سائر الأعضاء البسيطة؛ ثم المركبة. و من علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة إياها في الزمان، و تقدم النفوس على قواها بالذات سيّما الناطقة المتقدمة على الكلّ بالذات، و تأخرها عن الكلّ بالزمان لاعلى وجه الدور المستحيل؟ لأنّ القوة المتقدمة على النفس بالزمان المعدة إياها غيرالقوة الفائضة منها بالعدد، و عينها بالحقيقة. لايتعجّب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه* لاشك أنّ فى المني روحاً كثيرة، و فيه الحرّ و الخثورة بما فيه من كثرةالهواء الحارّة، و لذلك يشتد بياضه، و اذا ضربه البرد الّـذي هـو أولى بالتجميد و التكثيف يزول خثورته و بياضه و يصيّر رقيقاً، و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أوّل متكوّن منه هو الّذى أسهل، والحاجة إليه أمسّ. ولا شك أنّ الروح أسهل تكوناً من العضو؛ فإنّ انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة فى المنى المنقذف إلى الرحم إلى الرّوح أسهل من صيرورتها عضواً، و الحاجـة إلى تكوُّن الرّوح لانبعاث القوة المصوّرة و اشتدادها أمسُّ من الحاجة إلى العضـو، فثبـت أنّ تكوُّن الروح قبل تكوُّن العضو. ثمّ لابدّ أن يكون لذلك الـروح مجمـع حاصر، لأنه يمتنع أن يهمل الطبيعة أمر هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق؛ و ينمو كيف اتفق؛ فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكوّن و هو يجتمع فى موضع واحد، و يحيط به ما هو أكثف الأجزاء من المنى، و ليس لبعض الجوانب بأن يكون مجمعاً لتلك الأرواح أولوية من الجانب الآخر؛ فلابدّ أن يكـون مجمعهـا هوالوسط، و يكون سائر الأجزاء محيطة به كالكرة. و ذلك المجمـع لـيس هـو الكبد لأنّ حاجة الأعضاء إلى الغذاء بعد تكوّنها كما مرّ فى إبطـال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الّذى استحكم مزاجه و هو القلب.

أقـول: فـيه نظـر لأنـا و إن سلّمنا أنّ أول ما يتكوّن من بخارية الأخلاط هوالـروح، و أنـه أسهل وجوداً من الأعضاء، و أمسّ حاجة إليه منها، إلا أنّ الـروح مـنه مـا هـو طبـيعي قريـب الشبه مما يوجد فى الأجسام النباتية من

---

* قولـــه: «واستدلّ على تقدّم القلب بأنه...» المصنف فى هذاالفصل ناظر كثيراً إلى ما فى الفصل الأوّل مـن المقالـة الـسادسـة عشـرة من الفنّ الثامن من طبيعيّات الشفاء (ج ۱ من الطبع الأول الرحـلى الحجـرى، ص ۵۱۳)، فـراجع. و قولـه: «فيه الحرّ و الخَثُورة» الخَثُورة ـ بفتح الخاء ـ نقيض الرقّة كما فى صحاح الجوهرى.

الأجـزاء اللّطيفة البخارية، و منه ما هو حيوانى يختص بالمزاج الحيوانى، و منه ما هو نفسانى قريب الشبه بالأجرام الفلكية. فالّذى يتكوّن منه أولا فى الحيوان هـو الأرواح الطبيعية، و المجمع الحاصر لها المناسب إياها هو الكبد، ثم يضيف إليها الأجزاء الغذائية بالقوة الغاذية الّتى فيها؛ فيغتذى و ينمو و يتكامل فتزيد حاجـتها حسـب تكامـلها فى الجوهر و تزايدها فى المقدار إلى منزل أعلى؛ و موضـع أشـرف و أقوى؛ فيضم إلى المجمع الأول فى جانبه العالى الّذى فيه قوة الحرارة مجمع آخر روحه أصفى و أقوى و أحرّ و أقبل للحياة و هوالقلب. وهكذا يـتولّد سائر الأعضاء بعضها للرياسة و بعضها للخدمة إلى أن يتمّ البدن بجميع ما فـيه مـن القوى و الأعضاء كمدينة عامرة يتزايد أجزائها شيئاً فشيئاً فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا، و يخدم الرعايا المساكن و المنازل و الدواب و غيرها، و ربما كان وجود السلطان آخر فى السعى و العمل، و أول فى الفكر و الغاية.

## فصل (۱۳)

## فى وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن*

قد أشرنا سابقاً إلى أنَ النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل أنما تحدث لـمن تحـدث فى حـدود الأربعين عاماً بحسب الغالب، و أما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلى، و وقت تعلّقها فزعم الشيخ الرئـيس فى ذلـك أنّ منىّ المرأة تصير ذات نفس بنفوذ قوة الذكورية فيه؛ فإنّ الروح يشبه أن يتكوّن** من نطفة الذكر والبدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك

* قوله: «فصل فى وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن...» راجع المباحث المشرقيّة للفخرالرّازى (ط هـند، ج ۲، ص ۲۷۶). ثم إنّ المتألّه السبزوارى ذكر بحثاً سامياً و كلاماً نامياً فى الأربعينيّات فى كتابه النبراس، فراجعه فإنّه يفيدك فى المقام إن شاء الله المفيض الوهّاب (ط ۱، ص ۸۷ ـ ۸۹)

** قولـه: «فإنّ الروح يشبه أن يتكوّن...» ذلك كلام سام موافق لما يقتضيه سرّ القدر، كما قال

ذانفس تحرّكت النفس فيه إلى تكميل الأعضاء، و تكون حينئذ النفس غاذية إذلا فعل لها غير ذلك. ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية أعدت للنفس الحسّية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسّية، و إن كانت الحسّية في ذوات النطق و النطقية واحدة؛ لأنّ الأعضاء الحسّية يتم معها و لا كذلك الغاذية و أعضائها. و أيضاً فأعضاء الحيوان لايعمّها الحس و يعمّها الاغتذاء فلا يبعد أن تكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الأب، و الأُخرى* تحدث من بعد. و يجوز أن تكون الغاذية الّتي جائت من الأب تبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة مّا، ثم يتّصل به الغاذية الخاصة. كأنّ المستفادة من الأب لاتبلغ من قوتها** أن يتم التدبير إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أُخرى، كأنّ ما يؤخذ من الأب قد تغيّر عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية الّتي كانت في الأب و الّتي في الولد و لكن لم يخرج التغيّر به أن يعمل عملاً ما مناسباً لذلك العمل، و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين في

---

عزّ من قائل: «الرجال قوّامون علىالنساء» (النساء، ۳۴)... و ممّا أفادالعارف الرومى في المقام قوله:

| | |
|---|---|
| آسمان مرد و زمين زن در خرد | آنچه آن انداخت اين مى‌پرورد |
| گرنه از هم اين دو دلبر ميمزند | پس چرا جون جفت درهم ميخزند |

ثم إن كلام المصنّف ـ رضوان الله عليه ـ : إنى ما وجدت في كتبه هذه العبارة غريب جداً لأن عبارة الشيخ ـ قدّس سرّه ـ مذكورة في الفصل الأول من المقالة السادسة عشرة من الفنّ الثامن من طبيعيّات الشفاء (ج ۱ من الطبع الرحلى الحجرى، ص ۵۱۳) ـ إلى أن قال بعد إشارات لطيفة و لطائف قوية: فالجسد من الأنثى و الروح النفسانى من الذكر الخ.

* قوله: «والأخرى...» أي غاذية المولود تحدث من بعد.

** قولـه: «لاتبلغ من قوتها...» العبارة الصحيحة هكذا: «لاتبلغ من قوّتها أن يتمّ التدبير إلى آخره بل تفى بتدبيرها مدّة ثم يحتاج الخ».

الناطق تعلّقت بها النفس النطقية و يفيض منها الحسية. أما النطقية فيكون غير مادية و لكنها لاتكون عاقلة؟ بل تكون كما في السكران و المصروع، و إنما تستكمل بأمور من خارج.

هذا ما نقله الفخر الرازى عن الشيخ و إنّى ما وجدت في كتبه هذه العبارة، ولا يبعد أن تكون مذكورة في شيء منها، وفيه مواضع أنظار حكمية:

الأول أنّ استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس متعلّقه ببدن آخر غير صحيح سيّما و كثيراً مّا يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب و النفس؛ وغيرها من القوى المتعلّقة بالأجرام لايفعل فعلاً طبيعياً في غير بدنها و مادتها بل النطفة قد فاضت عليها* من المبدء الفعّال كمالات متعاقبة جوهرية، أولها كالصورة المعدنية و هي الحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج. و ثانيها الصور النباتية، و بعدها الجوهر الحيوانى، و هكذا وقع الاشتداد في الوجود الصورى الجوهرى إلى أن تجرّد و ارتفع عن المادة ذاتاً، ثمّ إدراكاً و تدبيراً؛ و فعلا و تأثيراً.

الثانى إنّ النفس الناطقة لو كانت بكما لها الذاتى الأوّلى موجودة في أول تكوّن القلب و الدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها و كمالاتها اللّائقة بها من غير عائق خارجى مدة مديدة. و هذا مما أُقيم البرهان الحكمى على نفيه، و ليس ذلك كحال السكران و المصروع؟ لأنّ السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجة عن جبلّة النفس، و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس، بل النفس أنما تصير ناطقة

---

* قوله: «بل النطفة قد فاضت عليها...» قد تقدّمت إشارتنا إلى ذلك الحكم الحكيم في أواسط الفصل الأول من الباب الأول حيث قال: «فتكون تلك الصورة كأنّها مرتفعة الذات عن سنخ المادّة الخ». و قوله: «أولها كالصورة المعدنيّة...» أى أول الكمالات المتعاقبة الجوهريّة كالصورة المعدنيّة الخ.

بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل.

الثالث أنّ في غير الطريقة الّتي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها؛ كالغاذية مثلا فإنها لاشك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس، فإذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المحذور. و أما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه و يتضمنه من قبل مع زوائد أُخرى كميّة و كيفيّة، و تلك القوى و الفروع متجددة بالعدد حسب تجددها في الشدة و الكمالية. و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادى تكوّنها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعّال من أنّ العقل الفعّال كنار تأثّر عنها فحم بالحرارة*، و آخر بالتحمّر و التجمّر، و آخر بالاضاءة و الإحراق، فيفعل فعل النار و فعل الأولين، و كلّ ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه. فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الإنسان، و كما أنّ النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار الّتي دونه، و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركّب على بسيط؟ ولا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية؟ بل على ضرب آخر، فكذلك الوجود القويّ جامع لما في الوجودات الضعيفة الّتي

* قوله: «كنار تأثّر عنها فحم بالحرارة...» التأثّر بالحرارة مثال للنّبات، والتحمّر و التجمّر مثال للحيوان، و الإضاءة و الإحراق مثال للانسان. و المحقق الطوسى فى شرحه على الإشارات أتى بهذا المثال فى بيان كون النفس حادثة جسمانية و بالاشتداد الجوهرى فى تجوهر ذاتها و استيفاء درجاتها ترتقي بقاءً إلى الروحانية على الوجه الذى ذهب إليه الحكماء المتألّهون والعارفون الشامخون، و قد مضى الكلام فى ذلك فى الفصل الأول من الباب الثانى من هذا المجلّد فى سفر النفس؛ و إن شئت فراجع العين الخامسة عشرة من كتابنا عيون مسائل النفس، و شرحه: سرح العيون فى شرح العيون. و قوله: «كاشتمال مركب على بسيط» أى كاشتمال الكل على الأجزاء الفعليّة.

دونـه فيترتـب علـيه مـا يترتب عليها، و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضـيلة الوجود. و ربما أخرجه الاشتداد من نشأة داثرة إلى نشأة باقية فيصير ذاتـه مـن المفارقات عن الأجسام و علائقها؛ فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه.

## فصل (۱۴)

## فى اختلاف هذه القوى*

قـيل: غاذية كلٍّ عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع و الماهية و إلا لما اختلف أفعالها نوعاً، و كذلك القول فى النامية و المولّدة و الخوادم الأربع، و إنما هى متحدة بالجنس.

أقـول: اختلاف الأنواع فى الآثار القريبه الصادرة من القوة بلاواسطة و إن اسـتدعى اخـتلاف تلك القوة إما عدداً أونوعاً، و لكنّ الآثار البعيدة الصادرة عـن القوة بواسطة لايستدعى اختلافها** نوعاً اختلاف تلك القوة لانوعاً ولا عـدداً. ألا تـرى أنّ المبدء القريب لكلّ فلك يخالف نوعاً للمبدء القريب لفلك آخـر، ولكـن إله كلّ فلك هو إله جميع الأفلاك، واحد لانظير لـه. فغاذية كلّ عضـو و إن كانـت مخالفة لغاذية العضو الآخر فى الفعل و المحلّ، و لكن غاذية الشـخص الواحـد كـزيد مثلا واحدة بالحقيقة و المادة أعنى البدن، و الغاية و الفـاعل أعـنى الـنفس دون الآثـار و الصوادر، و هكذا قياس سائر القوى و

---

* قولـه: «فصل فى اختلاف هذه القوى...» الفصل السابع من الباب الثانى من الفن الثانى من علم الـنفس مـن المباحث المشرقية للفخرالرازى فى بيان مغايرة هذه القوى، فان شئت فراجعه (طبع دارالكتاب العربى، بيروت، ج ۲، ص ۲۶۶).

** قولـه: «لايستدعي اختلافها» ضمير «اختلافها» راجع إلى الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة.

الفواعل، و الغرض أنّ تعدد الآثار و المعلولات حقيقة و نوعاً لا يستلزم كلية* تعدد عللها و مباديها كذلك بل قد تكون الوحدة و الكثرة من لوازم مقامات الوجود؛ فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة و المحرّكة المتخالفة نوعاً عند ما ظهرت فى نشأة البدن، و هى متحدة عند ما كانت فى النفس كاتحاد الحواس الخمس فى الحسّ المشترك، و اتحاد المدارك كلّها فى العقل النظري، و كاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع و غيرها فى القوة النباتية، و اتحاد جميع القوى المحركة المبثوثة فى الأعضاء فى القوة الباعثة الحيوانية، و العقل العملى فى الإنسان.

## فصل (١٥)
## فى اثبات القوة الحيوانية للانسان

اعلم أنّ كلّ طبيعة لنوع من أنواع الموجودات مالم يستكمل شرائط النوع الأخس الأنقص الّذى دونها و لم يستوف قواه و لوازمها لم تتخطّ به إلى النوع الأشرف الأتم. و هذه قاعدة كلّية برهانية ذكرها الشيخ فى بعض كتبه، و يستفاد من كتب المعلّم الأول. فالطبيعة الّتى بلغت إلى حدّ الإنسانية و النفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية اُصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقة. فإذن لابدّ فى الإنسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه** التفصيل و التحصيل بأن يكون فى الإنسان قوة حيوانية بالفعل*** و قوة اُخرى إنسانية، بل على الوجه الّذى حققناه فى الفلك من كون نفسه العقلية هى

---

* قوله: «لايستلزم كليّة...» أى لايستلزم كليّة تعدد عللها و مباديها نوعاً، بل قد تكون الخ.

** قوله: «لكن لا على وجه...» أى لا على وجه التفصيل و التوزيع والانفراز بأن يكون فى الإنسان قوّة حيوانيّة بالفعل و بشرط لا و قوّة أخرى إنسانيّة الخ.

*** و بشرط لا.

بعينها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والأثر. فالقوة الناطقة فينا بعينها هي القوة الحيوانية الّتي بلغت حدّ الناطقة كما قد كررنا الإشارة إليه، و المراد بها* القوة الّتي بها يستعد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركة.

واعلم أنّ الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفا و النجاة و غيرهما و لكنّه أثبتها في القانون**.

و جمهور الأطباء قائلون بها لاعلى وجه حققناه بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة إياه.

واحتجوا عليه*** بأنّ العضو المفلوج فيه قوة نفسانية، لأنّ ما فيه من العناصر المتداعية إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعة بقاهر يجبرها، و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج، لأنّ تابع الشيء لايكون حافظاً عليه، فإذن فيه قوة متقدمة على مزاج العضو حافظة إياه عن التلاشي و الفساد، فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية و هي إما قوة الحس و الحركة الإرادية، أو قوة نباتية تفعل التغذية و غيرها، أو قوة أخرى غير هذين النوعين المذكورين لكن الأول باطل لأنّ العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة. و كذا الثاني باطل بوجهين: أحدهما أنّ قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة. و ثانيهما أنّ هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لولا المانع؛ فلو كانت هذه القوة هي الغاذية و

---

* قوله: «والمراد بها...» الضمير راجع إلى القوة الحيوانية. و اعلم أنّ هذا البحث معنون في المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط حيدرآباد الهند، ج ۲، ص ۲۷۷) والمصنف أعنى صاحب الأسفار ينسج على منواله في ورود البحث ثم يحقّق حوله حق التحقيق كما أشرنا إلى ذلك غير مرّة.

** قوله: «لكنّه أثبتها في القانون» أقول: أثبتها في الفصل الرابع من التعليم السادس من كلّيات القانون (الطبع الناصرى، ص ۱۲۵).

*** قوله: «واحتجّوا عليه...» أى واحتجّوا على وجود هذه القوّة بأن العضو المفلوج فيه قوّة نفسانيّة الخ.

الغاذيـة موجودة فى النبات؛ فيلزم أن يكون فى النبات استعداد قبول الحس و الحـركة. و الـتالى باطل، فالمقدم مثله، فإذن هذه القوة نوع آخر مغاير للقوى النفسانية و النباتية.

أقـول: هـذا الاسـتدلال مـع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس.

أمـا بيان القصور: فلأحد أن يقول إنّ القوة الموجودة فى العضو المفلوج هى قوة نباتية غاذية.

قُولهم: قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة.

قلـنا: لانسـلّم بطلانهـا بل نقول: قوة التغذية باقية و إلا لسرع التحليل فى العضـو حتى زال فى زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لايظهر أثر التغذية ظهوراً بيّناً لمانع.

و قولهـم: قـوة التغذية موجودة فى النبات و هى غير مفيدة لقبول الحس و الحركة.

قلـنا: الغاذية الّتى فى النبات مخالفة بالماهية للغاذية الّتى فى الحيوان، كما أنّ الحيوانية الّتى فى سائر الحـيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية الّتى للإنسان.

والسـبب فى ذلـك عـلى الوجـه الكلّـى أنّ جهـة القوة ينافى جهة الفعلية، فالصـورة إذا قويـت فعليتها و وجودها استكملت المادة بها و تمت ذاتها بتلك الصّـورة، فبطل استعدادها لقبول صورة أُخرى لشدة وجود الصورة. و أمّا إذا كانـت الصـورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية، و صرافة القوة لم يمنع المادة عـن قـبول صورة أُخرى فوقها، فالأول كما فى العناصر حين بساطتها؛ فالنار الصـرف لاتقبل صورة النبات و الحيوان، و كذا الأرض و الماء و الهواء. و أما إذا انكسـرت كيفـياتها و ضـعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة أُخـرى. فعلى هذا القياس القوة الغاذية الّتى فى النبات لشدة فعليتها منعت عن قـبول الحيوانـية بخلاف الغاذية الّتى فى الحيوان، فإنها لضعفها تقبل قوة أُخرى

فوقها. و كذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى: «خلق الإنسان ضعيفاً» صارت حيوانيته خميرة لفطرة أُخرى، و مادة قابلة لنشأة ثانية باقية.

وأما بيان الخلط و الالتباس* فقد علمت أنّ القوة الحيوانية ليست إلا مبدء الحسّ و الحركة. فانّ الحياة الحيوانية تنوط بمبدء هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجوداً في العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم بأنّ القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين؟ فالحقّ أنّ الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية، و من الأرواح هي الروح الطبيعي الّذى يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء.

و أما القول بأنّ الموجود** هي قوة الحسّ و الحركة الإراديّة لكن فعل الحسّ و الحركة الإراديّة لم يوجد لمانع منع الفاعل الموجود عن فعله، و ذلك المانع هو مادة الفالج لأنها قد منعت عن أفعال قوى الحسّ و الحركة عنها، ولا تكون مبطلة لذاتى القوتين.

فليس بشىء لأنّ هذه القوي جسمانية و المادة داخلة في تعين وجودها؛ فاذا كانت موجودة و كان وجودها لامحالة في مادة صالحة لقبولها فكيف

---

* قوله: «وأمّا بيان الخلط و الالتباس...» فالمصنّف ـ قدّس سرّه ـ منكر لهذه القوّة و يقول إن القوّة الحيوانيّة هى التى يكون مبدءاً للحسّ و الحركة ولا يكون وراء هذه القوّة قوّة للحيوان.

** قوله: «وأما القول بأن الموجود...» ناظر إلى كلام الشيخ الرئيس فى القانون حيث قال (ص ١٤٥ من كلّيات القانون، ط ١ من الحجرى): «فإذن فى العضو المفلوج قوة تحفظ حياته حتّى إذا زال العائق فاض إليه قوّة الحسّ والحركة و كان مستعداً لقبولهما بسبب صحة القوّة الحيوانيه فيه، إنّما المانع هوالذى منعه عن قبولهما بالفعل». ثم اعلم أنّ عبارة الكتاب منقولة من المباحث المشرقية للفخر (ط هند، ج ٢، ص ٢٧٨) حيث عبّر عبارة القانون بالصورة التى مذكورة فى الكتاب فقال: «ولقائل أن يقول لم لايجوز أن يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوّة الحسّ والحركة الإراديّة الخ».

صلحت تلك المادة لقبول وجودها و منعت عن صدور فعلها؟

نعم لو قال أحد: بأنّ النفس الإنسانية ما دامت متعلقة بالبدن و هى تكون مبدءاً لجميع القوى النطقية و الحيوانية و النباتية و الطبيعية، لكن أجزاء البدن متفاوتة فى قبول ذلك ففى بعضها يتعلّق النفس بأكثر قواها كالدّماغ و القلب، ففيه القوة الإدراكية و التحريكيّة الإراديّة و النباتية كلّها، و فى بعضها يتعلّق ببعض قواها كالطبيعة و شيء ضعيف من النباتية كالأظفار و الأسنان و العظام، و كذا يختلف تعلّقها بالبدن فى الأحوال؛ ففى حالة النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبة من أفقها عن البدن*، كالشمس إذا غربت فى الأفق، و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض، و بقى بعض أضوائها و أظلالها فى وجه الأرض، إذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن* فى النوم لبطل و مات البدن دفعة. ولو تعلّقت به بكلّيتها لصدر منها فى النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظة.

فقد علم من هذا أنّ وجودها لايقتضي سراية قواها كلّها فى كلّ عضو من البدن، ولا فى كلّ وقت. فالعضو المفلوج من شأنه أن يسرى فيه بعض قوى النفس كالطبيعية و النباتية دون الحيوانية. فظهر أنّ استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المفلوج ليس بصحيح، فالمصير فى ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا تبيانه.

---

* قوله: «عن البدن» متعلق بـ «يرتفع».

## الباب الرابع

من علم النفس في أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية الّتي منها مبادى الإدراكات الظاهرة، و منها مبادى الإدراكات الباطنة، و هي أشدّ قرباً من عالم الملكوت، و منها مبادى المحركات الإرادية و هي أنزل درجة من مبادى الإدراكات جملة و فيه فصول:

### فصل (١)

### في الاشارة الى تلك القوى و منفعة كل منها على الاجمال

اعلم أنّ الله لمّا خلق من المواد الأرضيّة جوهر النبات الّذي هو أكمل وجوداً من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنية كالحديد و النحاس و غيرهما، لأنه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله و عروقه الّتي في الأرض، و أعدّ له آلات و قوى هي خوادم له. أمّا القوى فقد مرّ ذكرها، و أمّا الآلات فهي العروق الدقيقة الّتي تراها في كلّ ورقة يغلظ أصولها ثمّ ينشعب؛ ولايزال يستدقّ إلى عروق شعرية تنبسط في أجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر، لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الّذي يفوق به على العناصر و المعدنيات ناقص الخلقة غير تامّ الوجود، ولا مستقلا في وجوده، فإنه لو

أعوزه* غذاء يساق إليه و يماسُّ أصله جفَّ و يبس و فسد، ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر، فإنّ الطلب أنّما يكون بمعرفة المطلب و بالانتقال إليه، و بقدر الطلب يكون المعرفة، و على قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به، و النبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه، و الله سبحانه أجلُّ من أين يخلق أمراً معطلا. و البرهان قائم على أن لا معطل فى الكون، و لو فرض شعور فى النبات لكان شعوره لا يتعدى عما جبّل عليه، فعناية الله تعالى تعلّقت بخلق ما هو أكمل وجوداً من النبات فأنعم على الحيوان قوّة الإحساس و قوّة الحركة فى طلب الغذاء. فأول مراتب الحواس هى حاسّة اللّمس لأنّ الحاجة بها أمسّ، و هذا يعمُّ الحيوانات كلّها و يسرى فى الأعضاء كلّها إلا نادراً، لأنّ الحيوان الأرضى مركّب من عناصر متضادة الكيفيّات الأولية قد اعتدلت و تصالحت و استقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة، و صلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال، فلا يتصوّر حيوان إلا و أن يكون له هذا الحس، لأنه و إن لم يحسّ أصلا فليس بحيوان. و أنقص درجات الحسّ أن يحسّ بما يلاصقه** و يماسه، فإنّ الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم و أقوى، و هذا الحسّ*** تجده فى كلّ حيوان حتى الدود الّتى فى الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبضت للهرب لاكالنبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحس بالقطع. إلا أنّ الحيوان اللمسى كالدود ناقص الحياة لايقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر فى كماله إلى حسّ يدرك ما بعد عنه، فأفادت له العناية قوة الشم، لكنّه يدرك بها الرائحة و لايدرى أنها جائت من أىّ ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيراً من الجوانب،

* قوله: «لو أعوزه» أى لوفقده.

** قوله: «أن يحسّ بما يلاصقه» كما فى اللمس.

*** قوله: «وهذا الحسّ» أى اللمسى.

فربّما يعثر على الغذاء الّذى شمّ ريحه، و ربّما لم يعثر فيكون فى غاية النقصان أيضاً لو لم يخلق فيه غير هذا؛ فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه، و يدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها، إلا أنّه مع ذلك يكون ناقصاً إذ لايدرك به ماوراء الجدار و الحجب فلا يبصر غذاءً يحجب عنه، ولا يبصر عدوّاً يحجب عنه. وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدوّ فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات، و لأنّ الإنسان لايدرك بالبصر إلا شيئاً حاضراً. و أمّا الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف، و اصوات يدرك بحس السمع، فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك و ميزّنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات. و كلّ ذلك ما كان يغنينا ولا للحيوان لو لم يكن قوّة الذوق إذ يصل الغذاء فلايدرك أنه موافق أو مخالف فيأكله، و ربّما يكون مهلكاً كالشجرة يصبّ فى أصلها كلّ مايع ولا ذوق لها فتجتذبه و ربّما يكون ذلك سبب جفافها*. ثمّ كلّ ذلك لا يكفى لو لم يخلق فى مقدم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه المحسوسات الخمس و يجتمع فيه، و لولاه لطال الأمر على الحيوان و يقع فى المهالك. فإنّ بعض الحيوانات كالفراش** و غيرها لفقده الحس الباطنى ربما يتهافت على النار مرّة بعد أُخرى، و قد تأذى بها. و لو كان له تخيل و حفظ لما وقع الإحساس به أولا لم يكن يعود إلى ما تأذى به مرّة. ثمّ مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لايدركه بالحس إذ ما لم يتأذّ بشيء فلا يدرى أنه مما يحذر منه؛ فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس و غيره قوة يدرك بها معنى جزئياً لاتدخل تحت حس و لا تخيل، و تلك القوة هي الواهمة. فانّ الفرس

---

* قوله: «و ربما يكون ذلك سبب جفافها» كما إذا صبّ فى أصلها ماء النورة.

** قوله: «كالفراش» أى پروانه.

مثلاً* يحذر من الأسد إذا رآه أولا من غير أن يتأذى به، فلايكون حذره موقوفاً على أن يحس به مرّةً و يتأذى به. و كذا الشاة يرى الذئب أولا فيحذره، و يرى الجمل و البقروهما أعظم منه شكلا و أهول صورة فلايحذرهما. و إلى الآن يشارك البهائم الإنسان فى هذه الإدراكات. و بعد هذا يكون الترقى إلى حدود الانسانية فيدرك عواقب الاُمور و الأشياء الّتى لم يدخل تحت حسّ و لاتخيّل ولا توهّم، ولا يقع الاقتصار فى الحذر و الطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة، و يطلب الخيرات الآخرة، فميّز الله الإنسان من بين الحيوان بقوة اُخرى هى أشرف من الكلّ بها يدرك منافع الاُمور و مضارّها، و خيرات الآخرة و شرورها.

ثمّ اعلم أنّ الحيوان لواقتصر فيه على خلق الحواسّ والمدارك لإدراك الموافق من الأغذية و الأدوية و غير الموافق، ولم يخلق له ميل فى الطبع و شوق فى النفس إليه، أو إراده إيّاه فى العقل يستحثّه على الحركة إلى الموافق، أو مقابلات هذه** يستحثّه على الحركة عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطلة فى حقه، فاضطرّ أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمّى شهوة، و نفرة عمّا يخالفه يسمىّ كراهة، ليطلب بالشهوة الملائم، و يهرب بالكراهة المنافى. ثمّ هذه المرتبة من الميل و النفرة فى جملة القوى المحرّكة و إن كفت فى كمال وجود الحيوان بما هو حيوان؛ لكن لايكفى فى كمال وجود الإنسان الّذى هو أشرف أنواع الحيوانات، إذ الشهوة و الغضب سواءاً كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق، أو بحسب النوع كشهوة الجماع و الوقاع و الغضب على ما يخالف ذلك لا يدعو ان إلا إلى ما ينفع و يضرّ فى الحال، أما فى المآل فلايكفى هذه الداعية

* قولـه: «فإنّ الفرس مثلاً...» الحيوان المعتلف يأتلف المعتلف، ويهرب عن المفترس بما آتاه الله من إدراكه ذلك.

** قوله: «أو مقابلات هذه» عطف على قوله «ميل».

المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أُخرى فوق الشهوة و الغضب مسخّرة تحت إشارة العقل الهادى* بنور الله إلى العواقب الأُخروية المعرّف لحسن الثواب و قبح العقاب، و هذه الداعية هى المسمّاة بالإرادة. و قد يسميّ عند بعض علماء الدين باعثاً دينيّاً، و هى الّتى خص الله بنى آدم بها، و أفردهم بها عن البهائم إكراماً و تعظيماً كما ميّزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء، و هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أنّ الشهوة تحت إدراك الحسّ. هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام، و حاولنا أن نذكره فى هذا الفصل لجودة نظمه و حسن بيانه. و لنعد إلى ذكر أحوال الحواسّ على التفصيل.

## فصل (٢)
## فى اللمس و أحواله**

قد علمت أنّ الحيوان الأرضي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إيّاه*** مدركة للجسم المحيط به كالهواء و الماء إنه مخالف ليحترز منه حتى لايكون محرقاً إيّاه بحرّه، أو مجمداً ببرده. أو موافق ليطلبه. أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس، و يشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى. و

---

* قوله: «العقل الهادى...» الهادى و المعرّف صفتان للعقل.

** قوله: «فصل فى اللمس وأحواله...» الفصل الثالث من المقالة الثانية من نفس الشفاء فى الحاسة اللمسيّة (ط ١ من الرحلى، ج١، ص ٢٩٩. نفس الشفاء. بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه، ص ٩٣)، و إن شئت فراجع أيضاً المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٢٧٩).

*** قوله: «يحتاج إلى قوة حافظة إيّاه...» أى حافظة إيّاه عن الخروج عن الاعتدال. وقوله: «إنه مخالف له...» بدل عن الجسم، و ضمير «إنّه» راجع إلى الجسم.

إلى الذوق للدلالة على المطعومات الّتى يستبقى بها الحياة أشد. لكنّ الحاجة إلى دافع المضرّة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال، و لأنّ جلب الغذاء يمكن بسائر الحواس، فظهر أنّ اللمس أول الحواس و أقدمها؛ و أنه يجب أن يكون كلّ البدن موصوفاً بالقوة اللامسة. و البرهان على ذلك أنّ بدن الحيوان من جنس مادّة الكيفيات الملموسة* و كذا جميع أعضائه، و عندنا أنّ المدرك دائماً من جنس المدرك؛ فالّذى يسرى فى جميع البدن من قوة الحياة و الإدراك لايمكن أن يكون غير مبدء الإدراك اللمسى، أمّا غيره فلا يمكن أن يكون سارياً فى كلّ البدن، مثلاً حامل القوة البصرية لايمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها و ظلمتها، لأنّ مدركات هذه القوة هى الأنوار، فمدركها لابدّ أن يكون متحداً معها بالماهية كما قررناه، و ليست أعضاء البدن أنواراً لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف؛ فاستحال أن يكون نور البصر سارياً فى تلك الأعضاء لأنّها كثيفة كدرة، و كذا قياس السمع و سائر الإدراكات الباطنة كالوهم و الخيال، لأنّ البدن و أعضائه ليست موهومة ولا متخيّلة لكونها مادية ولا تدخل هى** فى عالم الوهم و الخيال، بل صورة أُخرى مناسبة إيّاها كما يقع فى إدراك الوهمى و الخيالى.

و من هاهنا يعلم أنّ الواهمة و الخيال و المدارك الباطنة ليست مادية

---

* قوله: «من جنس مادّة الكيفيّات الملموسة» أى العناصر.

** قوله: «ولاتدخل هى...» أى ولاتدخل المادّيات فى عالم الوهم والخيال. وقوله: «ومن هاهنا يعلم...» هذا أصل من الأصول الرصينة القمينة فى الحكمة المتعالية من أنّ الواهمة والخيال والمدارك الباطنة ليست مادّية موجودة فى عضو كالدماغ، كما أن قاعدة اتحاد المدرك والمدرك العرشية ناطقة بذلك الحكم الحكيم، و كتابنا المثّيني فى اتحاد العاقل بمعقوله بالفارسيّة لسان صدق فى ذلك الأمر المبرم وأترابه فى ثلاثة و عشرين درساً.

گر مطرب حريفان اين پارسى بخواند — در رقص و حالت آرد رندان باصفا را

موجـودة فى عضو كالدماغ كما هو المشهور، لما مهّدناه من قاعدة اتحاد المدرك و المـدرَك. وأما سائر الحواس الظاهرة غيراللمس كالذوق و السمع و الشمّ و البصر، فهى و إن كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية فى جميع البدن، لأنّ بعضـها كالسمع و البصر فى غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءاً لطيفاً شفّافاً أو نحوه مناسباً لما أدركته القوة، و ليس كلّ عضو جزءاً لطيفاً. و بعضها كـالذوق والشمّ و إن لم يكـن بـتلك اللطافـة لكـنها لطيفة أيضاً، لأنّ حامل مدركاتهـا ليست أجساماً كثيفة صلبة بل إمّا بخارات* و إمّا أجسام رقيقة، و ليس كلّ عضو مناسباً لأن يكون موضوع الرائحة و الطعم؟ بل بعض الأعضاء كـباطن الخيشوم للمشموم، و جرم اللّسان للمطعوم. و هذا بخلاف اللمس فإنّ جمـيع الأجسام سواءاً كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوة اللّمس و يتعلّق بها إدراكه. فإنّ هذا الإدراك أنما يحصل بمماسّة السطوح و مصاكّتها.

و مـن الـناس مـن زعـم أنّ قوة اللمس أنواع أربعة: الحاكمة بين الحار و البـارد، و الحاكمـة بـين الرطـب و الـيابس، و الحاكمة بين الصلب و اللين، و الحاكمة بين الأملس و الخشن.

و زاد بعضـهم الحاكمـة بين الثقيل و الخفيف؛ فيكون خمس أنواع. و قد مرّ وجه الانحلال لما ذكروه.

و اعـلم أنّ مـن خـواص كلّ قوة حسّاسة أن يكون حاملها و إن كان من

---

* قوله: «بل إما بخارات» كما فى الشم؛ و إمّا أجسام رقيقة كما فى الذوق. و قوله: «وهذا بخلاف اللمس» أى لم يكن بهذا النحو من اللطافة و كان ناقصاً بالإضافة إلى ما عداه. وقوله: «فإن هذا الإدراك...» دلـيل عـلى أخسـيّة القوّة اللامسـة وكونها مخالفة للقوّة الباصرة والسامعة وغيرهما، وقوله: «بمماسّة السـطوح...» بمعنى إعدادها للإدراك.

جنس ما تدركه خالياً* فى ذاته عن صورة الكيفيات الّتى أدركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة، فإنّ آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرَك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية، و إن كان الحاصل فى الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة، لأنّ هذه خارجية مادية، و تلك ذهنية إدراكية، فإنّ المدرك للحرارة و البرودة مثلا يجب أن لايكون موصوفاً بهما، فيرد الإشكال فى باب اللمس؛ لأنّ العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية، لكنا نقول: هذه القاعدة لاتقتضى أن لايكون لمحل الإدراك حظّ أصلا من جنس ما يدرك، بل يقتضى أن يكون خالياً عن نوع ما يدركه و عن ضده. و المعتدل الفاتر الكيفية المتوسّطة بين الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزلة الخالى عن الأنواع كالماء الفاتر؛ فإنه كاللاحار و اللابارد، و لهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة، فالأقرب إلى الاعتدال أشدُّ إدراكاً.

و لك أن تقول: إنا لا نعرف كون البهائم مدركةً للمحسوسات و شاعرة بها إلا لأجل طلبها ما يلائمها، و هربها عمّا ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالإسفنجات** و الأصداف، فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة،

---

* قوله: «وإن كان من جنس ما تدركه خالياً...» اعلم أن كلّ مادّة مشابهة مع صورتها فى التجرّد وعدمه فالمادّة الخارجيّة لا يحلّها إلا صورة طبيعيّة، والمادة العقلية أى العقل الهيولانى لايقوّمها إلا الصور العقلية والعقل بالفعل، والمقام يتضمن مسائل: الأولى هذه المشابهة المذكورة حيث قال: إن حامل كل قوّة كان من جنس ما تدركه. الثانية خلوّ الحامل عن صورة الكيفيّات التى تدركها حتى تنفعل عن تلك الصورة. الثالثة التحقيق فى معنى الخلوحتى لايرد الإشكال فى اللامس، لأنّ العضو اللامس غير خالية عن الكيفيّات اللمسيّة، فتبصّر.

** قوله: «كالإسفنجات...» ناظر إلى كلام الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الثانية من نفس الشفاء (ط ١ من الحجرى الرحلى، ج ١، ص ٢٩٩)، و ص ٩٥ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه) حيث قال: «و أمّا ما يتمثّلون هم به من الأصداف و الإسفنجات و غيرها فإنا نجد

و لولم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أنّ لها قوّة اللمس. فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك فى العناصر و النباتات فإنّ الأرض يهرب عن العلوّ إلى السفل على طريقة واحدة، و النار تهرب من السفل إلى العلوّ على طريقة واحدة، فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها فى صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل، و صعدت من الجوانب الّتى لامانع فيها. و كذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموّه و حركته انحرف عنه إلى جهة أُخرى، و يميل أيضاً من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضاً الشجر النابت بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أُصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه، إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر، و كلّ ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم.

و أيضاً ما ذكرتم من أنّ الحيوان لما كان بدنه من مادة مصوّرة بصورة من باب أوائل الكيفيات، و صلاحه باعتدالها؛ و فساده بضدّها؛ فلابدّ له من قوة حافظة إياها؟ تدركة لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول، و يهرب عن الثاني. و هذا الوجه جار فى النبات أيضاً بل فى الجماد و العناصر. لكنا نجيبك بعد تمهيد أنّ الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه، و

---

للأصداف فى غلفها حركات انقباض و انبساط و التواء و امتداد فى اجوافها و إن كانت لاتفارق أمكنتها، و لذلك يُعرف أنها تحسّ بالملموس، فيشبه أن يكون كلّ ماله لمس فله فى ذاته حركة مّا إرادية إمّا لكلّيته و إمّا لأجزائه».

و قال بعض أهل اللغة: اسفنج حيوان بحرى يتكوّن فيه ولا يتحرّك لعدم شعوره. انتهى. و قال الهروى فى بحرالجواهر: اسفنج جسم بحرى رخو متخلخل كاللبد. و عامة الفرس يقولون إنه ابر مرده، و إذا ألقى فى الماء نشفه و حمل منه قريباً من حبشه، و هو جسم خفيف يميل إلى السواد غالباً ينبت فى صخور السواحل، و منهم من يظنّ أنّه حيوان لانقباضه و تجمّعه إذ لُمس، انتهى.

أنّ الموجودات المادية السارية فيها لاحضورلها فى نفسها* فكيف لما يدركها؟

فنقول: أما العناصر الكلّية فهى لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل متجددة سائلة**، و شرط بقاء الحياة فى شىء خلوّه عن الضدّ، و إلا فأصل الجسمية غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحياة بشرط خلوّها عن الضدّ كالأفلاك؛ فإنها لخلوّها عن التضاد و التفاسد قبلت الحياة النطقية. و أمّا النبات فلكون التضاد فيه غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لقوّته شعور ضعيف بما يلائمه، كيف و عندنا أنّ الوجود مطلقاً عين العلم و الشعور مطلقاً، و لهذا ذهب العارفون الإلهيّون إلى أنّ الموجودات كلّها عارفة بربها ساجدة له، كما دل عليه الكتاب الإلهى، لكنّ الوجود إذا خلص عن شوب العدم و الظلمات يكون الإدراك به و له على التمام، و وجود الماديات ممزوج بالظلمات و الحجب، مغمور فى الأعدام و النقائص، و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادى العقلية و النفسية المجردة عن المواد و الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة و الإدراك، و يشبه أن تكون النفوس النباتية مع كونها صوراً منغمرة فى المواد هى أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر والمعادن، لانكسار هذه الكيفيات المتضادة فى النبات دون العناصر و المعادن، و لأجل ذلك يظهر فى النبات شىء من آثار الحياة دون هذه الأجسام.

## فصل (٣)
## فى الذوق*** و فيه مباحث

منها أنّ الذوق أعمّ الخمسة بعد اللمس للحيوان، و أشبه القوى بها فهو

---

* قوله: «لاحضور لها فى نفسها...» و ذلك لأنّ وجودها ليس لنفسها بل لموادّها.

** قوله: «بل متجدّدة سائلة...» و ذلك لانقلاب كلّ منها بالآخر لمكان تجاورها.

*** قوله: «فصل فى الذوق...» راجع المباحث المشرقيّة للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢٨١، و ط دارالكتاب العربى، بيروت، لبنان، ج ٢، ص ٢٩٣). وقوله: «وأشبه القوى بها» أى باللمس. و قوله: «كان الإدراك أقوى» أى كان الإدراك للمذوقات أقوى.

ثاني اللمس لأنه أيضاً شعور بما يلائم البدن ليطلب، و لهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء كان الإدراك أقوى. و الذوق أيضاً مشروط باللمس، لكنه لايكفي فيه الملاقاة بالسطوح لما مرّ، بل لابدّ من نفوذ ذى الطعم فى جرم آلة الذوق و هو اللّسان، إما بذاته* أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللّسان ليقبل الطعوم، و لابدّ أن تكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدّى الطعوم إلى الآلة بصحّة؛ و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحّة.

والحقّ أنّ آلته أيضاً يجب أن تكون إمّا عديمة الطعم مطلقاً، أو ضعيفة الطعم جداً حتى يصح لها التكيّف بكيفيّة مّا يتأدى إليها من الطعوم و يقع بها الإدراك، ولا يكفى لحصول هذا الإدراك تكيّف الرطوبة اللعابية بالطعم؟ ولا ملاقات المطعوم؟ لأنّ الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعورالنفس؛ إذ العلاقة الطبيعيّة غير حاصلة للنفس إلا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرّفها. و النفس تتحد بقواها و آلاتها ضرباً من الاتحاد، و لأجل ذلك كان وجود الشيء فيها** بعينه وجوده للنفس. والإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلاجرم يشعر النفس بوجود ما يتكيّف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

و منها أنّ هذه الرطوبة هل تتوسط فى إيصال أجزاء ذى الطعم بأن تختلط معها و تغوص معها فى اللّسان حتى يحسّ القوة بالطعم؟ أو تتكيّف بتلك الطعوم

---

* قوله: «إما بذاته» متعلّق بالنفوذ.

** قوله: كان وجود الشيء فيها...» ضمير «فيها» راجع إلى القوى و آلاتها فى قوله: والنفس تتّحد بقواها و آلاتها.

و تؤدّيها من غير مخالطة بتلك الأجزاء؟ فعلى الأول لا فائدة فيها* إلا كونها بدرقة مسهّلة لوصول الطعوم، و يكون الحسّ بملامسة ذى الطعم من غير واسطة. و على الثانى يكون الملاقى المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة. و كلا الوجهين محتمل. و على كلّ حال لايبقى بين الحاسّ و المحسوس متوسط.

و منها يجب أن تعلم أنّ المذوق** فى الحقيقة ليس الكيفيّة الطعميّة الّتى تقوم بالجسم المطعوم؟ و لا الّتى تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيّفها؟ ولا الّتى تقوم بجرم اللّسان مع وجوب تكيّف الآلة بكيفيّة المحسوس كما مرّ بيانه؟ بل الصورة الذوقية الّتى تقوم بقوة الذوق، و نسبة تلك القوة إلى صورة المذوق كنسبة المادة إلى الصورة، و كنسبة العقل بالقوة إلى العقل بالفعل. و هكذا الحال فى سائر الحواس من أنّ المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسّة حتى الإبصار كما ستعلم.

و منها أنّ قوة الذوق واحدة. و قيل: ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللّمس لتعدد الملموسات، حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات؟

و ربما يجاب بأنهم أنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوعٍ واحد من التضاد قوة واجدة بها الشعور و التميّز، و الطعوم و إن كثرت إلا أنّ فيما بينها مضادة واحدة. و أما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة، فإنّ بين الحرارة

---

* قوله: «فعلى الأول لا فائدة فيها» ضمير «فيها» راجع إلى الرطوبة.

** قوله: «و منها يجب أن تعلم أن المذوق...» إشارة إلى اتحاد الإدراك الذوقى و مدركه و المدرك بالذات الذى هو بالحقيقة الصورة الذوقية. و قوله: «كنسبة المادّة و الصورة» إشاره إلى الطريق الذى سلكه فرفوريوس فى اتحاد المدرك و المدرك كما مرّ فى المسلك الخامس (أى المرحلة العاشرة) فى اتحاد العقل و المعقول. و هذه الأبحاث بالتفصيل و الاستيفاء تجدها فى كتابنا الفارسى الموسوم بـ «اتحاد عاقل و معقول» والله يهدى إلى سواء السبيل؛ و سيأتى سلطان البحث عن ذلك فى الفصل الثانى عشر من هذا الباب أيضاً.

والبرودة نوعاً واحداً من المضادة غير النوع الّذى بين الرطوبة و اليبوسة.

## فصل (۴)
## فى الشم*

و هو ألطف من الذوق كما أنّ الذوق ألطف من اللّمس. و هذه الثلاثة أكثف المشاعر و أغلظها. و مدركات هذه القوة هى الروائح بملاقات الهواء المتكيّف بها للخيشوم. فالشمّ أيضاً يحصل بالمماسة. فهذه القوة أيضاً شبيهة باللامسة. فكأنّها ضرب من اللّمس و نسبتها فى اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللّمس.

و من مباحث الشمّ أنّ الهواء المتوسط هل يتكيّف بكيفيّة ذى الرائحة، و تؤدى بها إلى الخيشوم؟ أو يختلط بأجزاء لطيفة من ذى الرائحة فيتصل تلك الأجزاء إلى آلة الشمّ فيدرك برائحة الأجزاء من غير أن يكون رائحة للهواء؟ و إلى كلّ من الطريقين ذاهب.

و احتج الذاهب إلى الثانى بأنه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيّجة للروائح بسبب الدلك والتبخير**. و لما كان البرد يخفيها، و معلوم بأنّ التبخير يذكّى الروائح.

و أيضاً ترى التفاحة تذبل من كثرة الشمّ فدلّ ذلك على تحلّل أجزاء ذى الرائحة.

واحتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح الّتى تملأ المحافل أنما يكون بسبب تحلّل شىء وجب أن يكون الشىء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه.

---

* قوله: «فصل فى الشمّ...» مباحث هذا الفصل منقولة من المباحث المشرقيّة للفخرالرازى (ط حيدرآباد هند، ج ۲، ص ۲۸۲).

** قوله: «بسبب الدلك والتبخير» و هما الموجبان لانتشار الأجزاء.

و احتجوا أيضاً بأنا نبخّر الكافور تبخيراً يأتى على جوهره كلّه؛ فيكون معه رائحة تنتشر انتشاراً إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة فى أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع فى جزء جزء من ذلك المكان بل فى أضعافه؛ فيكون مجموع الأبخرة الّتى تتحلّل منه فى جميع تلك البقاع الّتى تزيد على البقعة المذكورة أضعافاً مضاعفة للّذى يكون حاصلا بالتبخير أو مناسباً له، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه فى ذلك قريباً من ذلك النقصان أو مناسباً له، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه فى ذلك قريباً من ذلك النقصان أو مناسباً له لكن ليس الأمر كذلك؟ فثبت أنّ للاستحالة مدخلا فى هذا الباب.

و الحقّ أنّ كلا المذهبين صحيح محتمل.

و من الناس من زعم* أنّ إدراك الشمّ يتعلّق بالمشموم حيث هو؟ و هذا أبعد الوجوه.

---

* قوله: «و من الناس من زعم...» ناظر إلى عبارة الفخرالرازى فى المباحث المشرقية (الفصل الثالث من الباب الثالث فى الإدراكات الظاهرة ـ ج ٢ ـ ص ٢٩٤ من طبع دارالكتاب العربى، بيروت، لبنان) فقال: الفصل الثالث فى الشمّ و فيه بحثان: البحث الأول أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات فى الشمّ. إلا أنه أضعفها فى بقاء مثله فى خياله، فإنّ رسوم الروائح فى نفس الإنسان ضعيفة جداً، و لذلك لايكون للروائح عنده اسماً إلا من جهتين: إحداهما من جهة الموافقة و المخالفة بأن يقال رائحة طيّبه و رائحة منتنة، و الأخرى من جهة النسبة إلى الطعوم فيقال رائحة حلوة و حامضة و يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراكات الحيوانات الصلبة (الصلية ـ خ ) العيون للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيّل غيرالمحقق، و أما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوّتها على إدراك الروائح قوية جداً، بحيث لايحتاج إلى التنشيق. و نقول إن مما لاشك فيه أن واسطة الشمّ جسم لا رائحة له و هو الهواء. البحث الثانى زعم بعضهم أن الرائحة أنما تتأدى بأن تتحلّل أجزاء من الجسم ذى الرائحة و تتبخّر و تخالط المتوسط. و احتجّ عليه الخ»، فراجع.

و مــن مباحثه أنّ الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات فى إدراك لطائف الـروائح القريـبة إلا أنّـه أضعفها فى إدراك البعيدة منها، و فى إدراك تفاصيلها المتنوّعة، فإنّ رسوم الروائح فى نفس الإنسان غير متحصّلة تحصّلا تفصيلياً كما فى المطعومـات و الملموسـات، و لذلـك لا يكـون للروائح عنده أسماء إلا من جهـتين*: إحداهما من جهة الموافقة و المخالفة فيقال: هذه رائحة طيبة، و تلك رائحة كريهة. و الأُخرى من جهة انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقاً، فيقال: رائحة حلاوة أو حموضة أو رائحة ورد أو مسك.

و قيل: يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات؛ فإنّ إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق، و أمّـا إدراك كـثير من هذه الحيوانات للروائح فقويّ جداً بحيث لايحتاج إلى التنشّق.

---

* قولـه: «و لذلك لايكون للرّوائح عنده أسماء إلا من جهتين...» أقول: قد تقدّم فى الفصل الثانى مـن الباب الخامس من الجواهر و الأعراض أن أسماء الروائح من جهات ثلاثة حيث قال: ليس لأنـواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثة: إحديها جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسك و رائحة العنبر و رائحة الـرجين؛ و ثانيتها من جهة الموافقة و المخالفة كما يقال: طيّبة و منتـنة مـن غـير تحصيل معنى فصلى فيهما؛ و ثالثتها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطّعم فيقال رائحـة حلوة و رائحة حامضة، كأنّ الروائح التى أعتيدت مقارنتها للطعوم تنسب إليها و تعرف، انتهى.

ولا يخفى عليك أنّ الجهة الأولى و الثالثة فى الجواهر و الأعراض مندرجتان فى الجهة الأخيرة فى هـذا المقـام. ثمّ إن كلامه فى المقام ناظر إلى كلام الشيخ فى الفصل الرّابع من المقالة الثانية من نفس الشفاء حيث قال: بل يكاد أن يكون رسوم الروائح فى نفسه رسوماً ضعيفة و لذلك لايكون للـروائح عـنده أسمـاء إلا مـن جهتين إحديهما من جهة الموافقة و المخالفة الخ. و قوله: «أو إلى الموضوع مطلقا» أى كان مطعوماً أولا.

و من مباحث الشمّ* أنّه نقل عن أفلاطون و فيثاغورس و هرمس و غيرهم من الأقدمين: أنّ الأفلاك و الكواكب لها قوة الشمّ، و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير.

و ردّ عليهم أتباع المشّائين بأنّ إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار؛ و ليس هنالك هواء و لا بخار، و هذا الوجه ضعيف، لأنّ كون الاشتراط به مطلقاً ليس عليه برهان عقلي، و إنما يشترط ذلك في العالم العنصري.

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه إنه عند اتصاله بذلك العالم في نوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك، و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية على أنّ لكلّ كوكب بخوراً مخصوصاً، و لكلّ روحاني رائحة معروفة تستنشقونها و يتلذّذون بها، و بروائح الأطعمة المصنوعة لهم، فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له، و سيجيء لك ما يصحح هذا القول و نظائره.

## فصل (۵)
## في السمع

و هو عبارة عن إدراك الصوت، و قد مرّ في مباحث المقولات** من العلم الكلّي عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت، و الّذي يناسب هذا الموضع البحث عما يتعلّق بكيفية حصول السمع، و فيه أبحاث:

الأول أنهم قالوا: إنّ السماع لا يحصل إلا عند تأدى الهواء المنضغط*** بين

---

* قوله: «و من مباحث الشمّ...» إن شئت فراجع شرح المقاصد (ط ۱، ج ۲، ص۱۷).

** قوله: «و قد مرّ في مباحث المقولات...» قد مرّ في الفصل الأول و الثاني و الثالث من الباب الرابع من الجواهر و الأعراض في الكيفيّات المسموعة الكلام في البحث عن الصوت.

*** قوله: «إلا عند تأدّي الهواء المنضغط...» أي كيفيّة الهواء لانفسه كما هو ظاهر، و التحقيق

القارع و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبة المفروشة فيه، قالوا: و هذا التأدى ظاهر و قد دل عليه أُمور:

أحدها أنّ ذلك التجويف إذا سدّ أو انسدّ بطل السمع.

و ثانيها أنه إذا كان بين الصّائت و السامع جسم كثيف تعذّر السماع أو تعسّر.

و ثالثها أنّ من رأى إنساناً يقرع بمطرقة على سنذان، أو بمقرعة على نقّارة فإن كان قريباً منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق و القرع، و كلّما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهى طوله بعد المسافة.

و رابعها أنّ من وضع فمه على طرف أُنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأُنبوبة على أُذن إنسان آخر و تكلّم فيه فإنّ ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين، و ذلك لتأدى الهواء إلى أُذنه، و امتناع أن يتأدى إلى أُذن غيره.

و خامسها أنّ عند اشتداد هبوب الرياح ربما لايسمع القريب و يسمع البعيد؛ لانحراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر.

و هاهنا إشكال قوىّ* و هو أنّ أحداً إذا تكلّم بكلام من وراء جدار غليظ وجب أن لا يسمع الّذى من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج

---

أن الكيفيّة الأصليّة للحسّ ليست هى نفس كيفيّة الهواء، بل كيفيّة مشابهة لها. و قوله: «مع مشاهدة الطرق و القرع» أى معيّة زمانية.

* قوله: «و هاهنا إشكال قوى...» بل إشكالات ثلاث الإشكال الأول هو قوله: أن أحداً إذا تكلّم بكلام من وراء جدار غليظ...، و الإشكال الثانى هو قوله: و لو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيّقة...، و الإشكال الثالث هو قوله: و أيضاً فلأنّ الإنسان إذا تكلّم حدث فى الهواء ذلك التموّج...»

و المنافذ، ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيّقة. فوجب أن يتشوّش تلك الأمواج ولا يبقى أشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلّم.

و أيضاً فلأنّ الإنسان إذا تكلّم حدث فى الهواء ذلك التموج، فإن تأدّى ذلك بالكلّية إلى شخص وجب أن لايسمع غيره ذلك الكلام؛ إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد، و إن لم يتأدّ إليه بل تأدّى إلى سمع كلّ واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

وقد أجابوا عن الأول، بأن الحائل الّذى لا منفذ فيه أصلا فإنّه يمنع من السماع ألبتة، لأنّه كلّما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف، فوجب إذا لايوجد المنافذ أصلا أن لا يوجد السمع.

و عن الثانى بأنّ الحروف أنّما يتكوّن بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص، فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكلّ الهواء دون أجزائه بل هو حاصل فى واحد واحد من أجزائه، فأىّ جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت، هذا ما ذكروه.

أقول: عندى أنّ الحال فى كيفية التأدية ليس كما حصّلوه، فإنّ كون كلّ جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذى الصوت مكيّفاً بكيفية الحروف و الكلمات مع بساطة الهواء و تشابه أجزائها فى غاية البعد، بل إنّه غير صحيح وإلا لتكرّر الإدراك حسب تكرّر وصولات الهواء إلى الصماخ وليس*؟ بل الحقّ أنّ النفس يتنبّه بواسطة الهواء الواصل إلى آلة السمع المتوسط** فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع و المقروع أو القلع الحاصل، لا أنّ هواءاً واحداً يتحمل تلك الكيفيّة و يبلغ بها إلى الصماخ؟ و لا أنّ أهوية متعدّدة متموجة يتأدى كلّ منها إلى الآخر؟ و هكذا حتى يتكيّف الهواء المجاور

---

* قوله: «وليس» أى ليس كذلك بل الحق الخ؛ و نسختنا المخطوطة المصحّحة مطابقة للمتن.

** قوله: «المتوسّط» صفة للهواء كالواصل.

للصماخ بها و يتأدى بها إلى السمع، و هذا لاينا فى ما سبق ذكره منّا و هو أنّ النفس لايتعلّق إدراكها إلا بصورة حاصلة فى محالّ تصرفاتها بالطبع، لأن كلامنا هناك فى المدرَك بالذات للنفس*. والمدرَك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع الحاصلة فى القوة السامعة، و إنّما الكلام هاهنا فى المحسوس بالعرض و هو المسموع الخارجى، و منشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الّذى يصير بسببه جميع هذه الثلاثة أعنى الآلة، و الهواء المتصل، و ذى الصوت، فى حكم آلة واحدة للنفس فتدرك النفس ما فيها على أيّ وجه يكون؛ و بأيّ جانب يقع، و هذا سرُّ احتياج كل قوةٌ جسمانية فى تأثيرها إلى مشاركة الوضع، فإنّ الوضع المخصوص بين موضوع القوة و ما يؤثّر فيه** أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللّطيف بينهما يجعل المجموع كأنّه مادة واحدة، و آلة واحدة للقوّة؛ فكما يتأثر مادة القوة بفعلها، كذلك يتأثر ذلك الجسم الّذى له ذلك الوضع بفعلها.

البحث الثانى: أنهم اختلفوا فى أنّ المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط و هو المحسوس، أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس.

أقول: وعندنا كما مرّ أنّ المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع و المقروع فقط، بدلالة إنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته و

---

* قوله: «فى المدرك بالذات للنفس...» قد تقدّم الكلام فى المدرك بالذات فى الفصل الثالث من هذا الباب، و قد قلنا هناك أن سلطان البحث عن المدرك بالذات سيأتى فى الفصل الثانى عشر من هذا الباب.

** قوله: «و ما تأثّر فيه...» العبارة قد صحّفت فى الطبعة الأولى، و صحيحتها هكذا: «و ما يؤثّر فيه أو يتأثّر عنها» كما فى النسخ الأصيلة المصحّحة عندنا.

قربه و بعده؛ و معلوم أنّ الجهة لايبقى أثرها فى التموج عند بلوغه إلى التجويف، فكان يجب أن لايدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها، لأنها من حيث أتت وصلت بحركتها تجويف الصماخ فتدركها القوة هناك، ولا تميّز بين القريب و البعيد، كما أنّ اليدتدرك بلمسها ما تلقاء، ولا تشعر به من جهة اللمس إلا حيث تلمسها، ولا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب، لأنّ اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدأ أولا فى المسافة بل من حيث انتهى، و لما كان التميز بين الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجة حيث هى.

و ليس لك أن تقول: إنما يدرك الجهة لأنّ الهواء القارع أنما توجّه من تلك الجهة، و إنما يدرك البعيد والقريب لأنّ الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى، و عن البعيد أضعف؟.

لانا نقول: أمّا الأول فباطل لأنّ الصوت قد يكون على اليمين من السامع، و يسمع بالأُذن الأيسر للإنسداد فى أُذنه الّذى يليه، و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين*، ولايصل التمويج إلى الأُذن الأيسر إلا بعد أن ينعطف عن اليمين، فليس هاهنا إدراك الجهة الّتى جاء منها الصوت بل الجهة الّتى وقع القرع فيها.

و أمّا الثانى فهو أيضاً باطل و إلا لكنا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف، ولكنّا إذا سمعنا صوتين متساويى البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن نظن أنّ أحدهما قريب و الآخر بعيد، و يشتبه علينا دائماً القوة و الضعف بالقرب و البعد، وليس الأمر كذلك.

واعلم أنّ جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما اوضحنا سبيله

---

* قوله: «و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين» و أيضاً يسمع بأذنيه و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين.

استصعب عليهم الأمر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت، فقال بعضهم كصاحب المعتبر*: إنا قد علمنا أنّ هذا الإدراك أنما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ، و لذلك يصل من الأبعد في زمان أطول، و لكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لايحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد؟ بل إنما يحصل ذلك بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد، و ما بقي منه في الهواء الّذي هو في المسافة الّتي فيها ورد. و الحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ نتتبّعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الّذى وصل إلينا إلى ما قبله، و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدء وروده، فإن بقي منه شيء و إدركناه إلى حيث ينقطع و يفنى؛ و حينئذ ندرك الوارد و مَدَده و ما بقى منه موجوداً وجهته و بعد مورده و قربه، و مابقى من قوة أمواجه و ضعفها. فلذلك ندرك البعيد ضعيفاً، لأنّه يضعف تمويجه حتى إن لم يبق في المسافة أمر ينتهى بنا إلى البعيد المبدء لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقى،فلا نفرّق بين الرعد الواصل إلينا من عالى الجوّ و بين دويّ الرّحى الّذى هو أقرب منه إلينا؛ هذا منتهى ما حصّلوه في هذا الباب. وفيه ما لايخفى من الإشكال و هو أنّ السمع ليس بإدراك بعد إدراك، و استعلام بعد استعلام ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا؟ بل هاهنا إدراك شيء واحد.مع جهته و قربه و بعده، ثمّ إنه بعد أن سلّمنا أنه يتتبع الهواء الّذى وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله؛ و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكاً عن إدراك الجهة و غيرها

---

* قولـه: «فقال بعضهم كصاحب المعتبر...» صاحب المعتبر هو أبو البركات هبة الله بن على بن ملكا البغدادى المتوفّى سنة سبع و اربعين و خمسمائة. فراجع كتابه المعتبر (ط حيدرآباد الدكن، ج ۲، ص ۳۳۵). وقولـه: «لايحصل الشعور...» أى لايحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد، بل إنما يحصل ذلك بتتبّع الأثر و استعلامه الوارد من حيث ورد و تتبع ما بقى منه أى من ذلك الأثر في الهواء الذى هو في المسافة التى فيها و رد الخ.

كما قرروه من أنّ الصوت يدرك أولا. ثم بعد التتبع تدرك الجهة و القرب والبعد و القوة و الضعف، حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة و لاحقة. فنقول: مدرَك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت، فأما الجهة فهى غير مدرَكة للسمع أصلا. و إذا لم تكن الجهة مدرَكة للسمع لم يكن الصوت الحاصل فى الجهة مدرَكاً له فبقى أن يكون مدرَك السمع صوتاً لو كان حصوله فى جهة أُخرى أيّة جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه و هو محال لأنّ الصوت الجزئى لابدّ أن يكون متخصصاً بوضع و جهة ولا يمكن أن يكون مدرَك الحس أمراً كلّياً كما برهن عليه؟ مع أنّ المدرَك للسمع هو الصوت الموجود فى الجهة المخصوصة هذا خلف. و هذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير إدراك الصوت فيها، و أنّ إدراكها قد حصل بتتبع التموجات الهوائية كما ذكروا، و أما على الوجه الّذى حققناه فلم يلزم محذور، لأنّ المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع فى جهة معينة و فى موضع مخصوص، فإنّ وجود الأمر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة، و ليس أنّ وجوده شىء و كونه فى جهة أوعلى وضع شىء آخر؟ أو المسمى بالعوارض المشخّصة فى الحقيقة ليست من عوارض الشخص، و إنّما عروضها بالقياس إلى ماهية ذلك الشخص كما مرّ. فكل مدرَك بإدراك حسىّ أنما يدرك وجوده فى جهة معينة و على وضع معيّن، لا أنّ الحواس تدرك وجوده فقط، أو تدرك وجوده و تدرك معه بإدراك آخر جهته، و بإدراك آخر قربه و بعده، لأنّ هذا شأن العقل و ليس شأن الحس إلا إدراك أمر ذى جهة فى وضع، لما علمت أنّ وجود المحسوس؛ و كونه فى جهة؛ و على وضع؛ شىء واحد بالشخص متعدد فى ظرف التحليل العقلى، فكما أنّ المحسوس شىء واحد فكذلك الإدراك الحسّي المتعلّق به إدراك واحد هو بعينه إدراك بوجوده، و إدراك بأنه فى جهة كذا، و إدراك بأنه فى موضع كذا.

البحث الثالث ممّا يناسب طريقتنا فى السمع أن وجود الهواء* بين السامع و ذى الصوت شرط لتحقق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف، لا لأجل أن يحمل الهواء كيفية الصوت و يتأدّى بها إلى السمع أنّ القدماء اكتفوا فى سماع الفلكيات تماس الأفلاك بعضها بعضاً، كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله إنهم يثبتون للأفلاك أصواتاً عجيبة و نغمات غريبة، يتحيّر من سماعها العقل، و تتعجّب منها النفس، و حكي عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه** إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه، و ذكاء قلبه نغمات الأفلاك، و أصوات حركات الكواكب، ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية، و رتّب عليها الألحان و النغمات و كمّل علم الموسيقى.

واعلم أنّ اشتمال الأفلاك و الكواكب على الطعوم و الروائح و الأصوات، و جميع ما يدركه الحواسّ هاهنا قول صحيح أيّدته الأذواق الكشفية، و البراهين العقلية، و المناسبات الوجوديّة، و ذلك لأنّ الوجود مع كمالاته و خيراته إنّما يفيض من الأوائل على الثوانى، و من الأعالى على الأدانى، و هكذا إلى أدنى الوجود، و كلّ ما يوجد من الصفات الكمالية فى المعلولات الأخيرة فهى موجودة فى مباديها القريبة على وجه ألطف و أصفى، و كلّ ما توسط فى الأسباب القريبة فهى موجودة فى العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم ألاترى أنّ الكيفيات المحسوسة وجودها فى موضوعاتها الجسمانية*** على نحو يلزمها التضاد و الانقسام و الاستحالة و غير ذلك، و وجودها فى

---

* قوله: «أن وجود الهواء...» بيان للطريقة؛ و قوله الآتى بعد سطر: «أنّ القدماء اكتفوا...» بيان لما فى قوله: مما يناسب طريقتنا.

** قوله: «و حكي عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه...» قيل إن فيثاغورس هو داود النبى عليه‌السلام.

*** قوله: «فى موضوعاتها الجسمانية» أى العناصر.

الحواس و المدارك النفسانية على نوع آخر أصفى و ألطف لصفاء القابل* حيث يزول عنها كثير من النقائص المصحوبة لها فى الخارج، و لها أيضاً نوع آخر من الوجود فى القوة العقلية على نوع أشرف و أعلى، و جوهر السماويات فى اللّطافة دون عالم العقل و فوق عالم العناصر، و هى فى اللّطافة بمنزلة الحواس، فإنّ جوهر الحسّ للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حسّ الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه، و هو الّذى يوجد فيه** جوهر روحانى من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول و الأجسام، و الفلك لكونه بسيطاً متشابه الأجزاء كلّه كالروح الحاصل فى موضع الخيال منّا.

و ممّا يزيل الاستبعاد فى كون عالم الأفلاك مشتملا على الروائح و النغمات أنّ هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هى الّتى تكون فى الخارج عن قوانا و مشاعرنا، لما علمت مراراً أنّ المحسوس بما هو محسوس وجوده فى نفسه ليس إلا وجوده للجوهر الحاس، و معلوم أنّ وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا. و قد ثبت أنّ الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم، فإذن كما يوجد فى قوة من قوانا*** جميع النغمات، و الأصوات، و الروائح، و المشمومات على وجه المشاهدة، تارة من جهة أُمور خارجية معدّة لها، و تارة من جهة أسباب باطنية كما فى المنام، فإنّا قد نشاهد صوراً عجيبة و أصواتاً عظيمة فى النوم لا نشك فى وجودها، فلا استبعاد فى وجود الطعوم الشهية، و الروائح الطيبة، و النغمات العجيبة فى عالم الأفلاك، إذ ليست أسباب وجودها منحصرة فى هذه الأُمور المعتادة.

---

* قوله: «لصفاء القابل» و هو الحواسّ و المدارك النفسانيّة.

** قوله: «و هوالذى يوجد فيه» ضمير هو راجع إلى بعض المواضع من بدنه. و قوله بعد سطر: «كالروح الحاصل...» أى الروح البخارى.

*** قوله: «فى قوّة من قوانا...» كالخيال.

## فصل (۶)
## فى البصر*

قد تقرر فى علم التشريح أنّه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب، و أنّ الزوج الأوّل مبدئه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى، و هو صغير مجوّف يتيا من النابت منهما يساراً، و يتياسر النابت منهما يميناً، ثمّ يلتقيان على تقاطع صليبىّ، ثمّ ينفذ النابت منهما يميناً إلى الحدقة اليمنى، و النابت منهما يساراً إلى الحدقة اليسرى، و قوة الإبصار مودعة فى الروح المصبوب** فى تجويف هذا العصب سيّما عند الملتقى.

و اختلفوا فى كيفية الإبصار فالطبيعيّون على أنّه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية الّتى يشبه البَرَد و الجَمَد، فإنّها مثل مرآة فإذا قابلها متلوّن مضيىء انطبع مثل صورته فيها، كما ينطبع صورة الإنسان فى المرآت، لا بأن ينفصل من المتلوّن شىء و يميل إلى العين؟ بل بأن يحدث مثل صورته فى المرآة فى عين الناظر، و يكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشفّ. و لمّا توجه الإيراد عليهم بوجهين:

أحدهما أنّ المرئى حينئذ يكون صورة الشىء و شبحه لانفسه، و نحن قاطعون بأنّا نرى نفس هذا الملوّن.

و ثانيهما أنّ شبح الشىء مساوله فى المقدار و إلا لم يكن صورة له و مثالا، و حينئذ يلزم أن لايرى ما هو أعظم من الجليدية. لأنّ امتناع انطباع العظيم

---

* قوله: «فصل فى البصر...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرّازى (ط حيدرآباد هند، ج۲، ص ۲۸۷).

** قوله: «فى الروح المصبوب...» أى الروح البخارى. و قوله «عندالملتقى» أى عند مجمع‌النورين.

وقوله: «يشبه البرد و الجمد» البرد بفتحتين ما يقال بالفارسية «تگرگ». والجمد كالبرد مايقال بالفارسية «يخ».

فى الصغير معلوم بالضرورة.

أجابوا عن الأول بأنّه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئى هوالّذى انطبع شبحه لانفس الشبح، كما فى العلم بالأشياء الخارجة.

و عن الثانى بأنّ شبح الشيء لايلزم أن يساويه فى المقدار كما يشاهد* من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة إذ المراد به مايناسب الشيء فى الشكل و اللّون دون المقدار؛ غاية الأمر أنا لانعرف لميّة إبصار الشيء العظيم و إدراك البعد بينه و بين الرائى بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى الجليدية و تأدّيها** بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين إلى الباصرة.

و الرياضيّون على أنّ الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيأة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئى.

ثم اختلفوا هؤلاء فى أنّ ذلك المخروط مصمت أو مؤلّف من خطوط مجتمعة فى الجانب الّذى يلى الرأس*** متفرقة فى الجانب الّذى يلى القاعدة. و قيل: لاعلى هيأة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الّذى يلى العين، و يضطرب طرفه الآخر على المرئى.

وقيل: الشعاع الّذى فى العين يكيّف الهواء بكيفيته و يصير الكلّ آلة فى الإبصار.

و ما نسب إلى الإشراقيين، و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردى أنّه لاشعاع ولا انطباع؛ و إنّما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الّذي فيه رطوبة صيقليّة، و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقى حضورى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة

---

* قوله: «كما يشاهد...» أى كما يشاهد عدم اللزوم من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة.

** قوله: «و تأدّيها...» الضمير راجع إلى قوله: «صورة صغيرة».

*** قوله: «يلى الرأس» أى يلى رأس المخروط.

جليّة. فهذه ثلاثة مذاهب في الإبصار.

والحق عندنا* غير هذه الثلاثة، و هو أنّ الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لاقيام المقبول بقابله؟.

والبرهان عليه يستفاد مما برهنّا به على اتحاد العقل بالمعقول، فإنّه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسّية و الخياليّة و الوهميّة.

و قد نبّهنا على هذا المطلب في مباحث العقل و المعقول، و قلنا: إنّ الإحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء أنّ الحس تجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته، و يصادفها مع عوارضها المكتنفة، و كذا الخيال يجرّدها تجريداً أكثر، لما علم من امتناع انتقال المنطبعات، بل الإدراكات مطلقاً أنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة أُخرى نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور، فهي الحاسّة بالفعل و المحسوسة بالفعل. و أمّا وجود صورة في مادة فلا حسّ و لا محسوس إلا أنها من المعدّات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط.

و قد نصّ على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظّم في كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك.

و أيضاً ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كلّ منها مفاسد شتّى. أما مذهب الانطباع في الجليدية، و مذهب خروج

---

* قوله: «و الحق عندنا...» هذا بيان حقيقة الإبصار عندالمصنّف؛ و سيأتي بيان حقيقة الإبصار أيضاً في الأصل التاسع من الفصل الأوّل من الباب الحادى عشر؛ و قد مرّ أيضاً بيان حقيقة الإبصار في آخر الفصل الأول من الموقف السادس من إلهيات هذا الكتاب المستطاب: إيضاح عرشي، اعلم أنّ حقيقة الإبصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور أنّه إمّا بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي الخ.

الشعاع. فالكتب مشحونة بذكرما يرد علىٰ كلّ منهما.

و أما الّذي اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضاً أمور:

منها أنّ البرهان قائم علىٰ أنّ الجسم المادى و ما يعرضه من الصفات لايمكن أن يتعلّق به* الإدراك إلا بالعرض كما مرّ ذكره سابقاً.

و منها أنّ الأحول يدرك صورتين فلو كان المدرَك هو بعينه الأمر الخارجى لزم أن يدرك مالا وجود له فى الخارج، و القول بأنّ إحداهما فى الخارج و الأُخرى فى الخيال أو فى عالم المثال ممّا لاوجه له.

و منها أنّ الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على هذا الرأى أن تكون مدركة لتلك النفوس كلّها، و الإدراك ليس إلا حصول صورة الشىء للمدرِك، و حصول الشىء لأمر لابدّ فيه من خصوصية و علّية، و العلّة بالذات أنّما هى فاعل، وغاية، و صورة، و مادة و الشىء لايكون حاصلا بالذات إلا لشىء من علله و أسبابه الذاتية، فلوحصلت و وجدت تلك الصورة للنفس** لكان النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها؛ لكنّها ليست مادة و لا صورة لها و هو ظاهر، و لافاعلة إيّاها و إلا لزم تكثّر العلل الفاعلة لشخص واحد، ولا غاية أيضاً إذا لشىء الواحد لايكون له غايات كثيرة.

و منها أنّ تسمية هذه الإضافة من النفس الّتى بواسطة البدن إلى أمر جسمانى ذى وضع بالإضافة النورية مما لا وجه له؛ إذ الإضافات الّتى يكون بين الأجسام أو بواسطة الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافة وضعية لاغير، كالمحاذات، و المجاورة، و التماس، و التداخل، و التباين، و غير ذلك، و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافات مادية ظلمانية، لما تقرر أنّ النسبة الوضعية

---

* قوله: «لايمكن أن يتعلّق به...» لما مرّ من أنّ الماديّات لاحضور لها فى نفسها فكيف لما يدركها.

** قوله: «تلك الصورة للنفس...» أى تلك الصورة الخارجية للنفس لكان النفس إحدى العلل الذاتية لوجودها لها، أى لوجود تلك الصورة الخارجية للنفس

مـن موانـع الإدراك لأنها من لوازم المادية، و مدار الإدراك على تجرّد الصورة عـن الوضع و المقدار المادي، و أما العلاقة و النسبة النورية فهي ما يكون بين الشيء و علّة وجوده، فإنّ الوجود عين الظهور، و الفاعل و الغاية* هما مبدءا وجـود الشـيء، و المـادة و الموضـوع هـما مبدءا قوّة الشيء و إمكانه، و قد يكونان مبدئي عدمه و خفائه لقبولهما ضدّ ذلك الشيء، فثبت أنّ الحريّ باسم الإضافية الإشراقيه هي النسبة الّتي بين فاعل الصورة وذاتها، و هي أنما يتحقق على ما قررناه في الإبصار بين النفس و الصورة الفائضة منه تعالى على ذاتها. و كأنّ ما اخترناه كان مذهب الأوائل، و الإسم كان واقعاً عليه فوقع في النقل تحريف لغموض المذهب و قصور فهم الناقل، و إذا دلّ البرهان على أنّ الرؤية بحضـور صـورة مجـردة عـن المادةالخارجية للنفس، و بطل القول بالشعاع، و بانطـباع الصـورة في الجلـيدية، و مـا يجري مجراها، فثبت و تحقق ما ادّعيناه. فلنذكر تفاصيل ما يرد على كلّ من المذهبين الآخرين المشهورين.

### فصل (٧)

### فيما تمسك به أصحاب الانطباع** و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجة النفاة

قد تمسكوا بوجوه:

---

* قولـه: «والفـاعل والغايـة...» العـبارة قد حرّفت في الطبعة الأولى الرحلية و صوابها هكذا: والفـاعل و الغاية هما مبدءا وجود الشيء، و المادّة والموضوع هما مبدءا قوّة الشيء و إمكانه، و قـد يكونـان مـبدئي عدمه و خفائه لقبولهما ضدّ ذلك الشيء ـ الى قوله: و الصورة الفائضة منه تعالى على ذاتها و كأنّ ما اخترناه كان مذهب الأوائل والاسم كان واقعاً عليه الخ.

** قولـه: «فصـل في مـا تمسّـك به أصحاب الانطباع...» ناظر إلى الفصل السادس من الباب الثالث من المباحث المشرقية للفخرالرازي (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٢٩٧) في إثبات الشعاع داخل العين.

أحدهــا و هــو العمدة أنّ العين جسم صقيل نورانى، و كلّ جسم كذلك إذا قابلــه جســم كثـيف ملوّن انطبع فيه شبحه كالمرآة، أما الكبرى فظاهر، و أما الصغرى فلما يشاهد من النور فى الظلمة إذا حكّ المُنْتَبِه من النوم عينه، و كذا عـند إمـرار اليد على ظهر الهرّة السوداء، و لأنّ الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قديرى عليه دائرة من الضياء، و إذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زماناً ثمّ يفقـده و ذلـك لامـتلاء العين من النور فى ذلك الوقت، و إن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأُخرى؛ و ما ذلك إلا لأنّ جوهراً نورانياً ملأه، و لأنه لـولا انصـباب الأرواح النورانـية من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبتا الأنوار مجوفتين.

و هذا بعد تمامه أنما يدلّ على انطباع الشبح فيه لاكون الابصاربه*.

و ثانيها أنّ سائر الحواس أنما تدرك المحسوس بأن تأتى صورته إليها لا بأن يخرج منها شىء إلى المحسوس، فكذا الإبصار.

و أجيب بأنه تمثيل بلاجامع.

أقـول: فى سـائر الحـواس لا إتـيان و لا خروج بل لفيضان صورة مناسبة للمحســوس متمـثلة عند النفس، فالجامع متحقق، و لكن لايلزم مطلوبهم من الانطباع فى عضو البصر.

و ثالـثها أنّ مـن نظر إلى الشمس طويلا ثمّ أعرض عنها تبقى صورتها فى عينه زماناً.

و دفع بأنّ الصورة فى خياله لا فى عينـه كما إذا غمض العين.

و رابعهــا إنّ الشيء بعينه إذا قرب من الرائى يرى أكبر مما إذا بعد عنه، و مـا ذلـك إلا لأنّ الانطـباع عـلى هيأة مخروط من الهواء المشفّ رأسه متصل

---

* قوله: «لاكون الابصار به» أى لاكون الإبصار بانطباع الشبح فيه.

بالحدقة* و قاعدته سطح المرئى حتى أنه وتر لزاوية المخروط، و معلوم أنّ وتراً بعينه كلّما قرب من الزاوية كان الساق أقصر والزاوية أعظم، و كلّما بعد فبالعكس، و الشبح الّذى فى الزاوية الكبرى أعظم من الّذى فى الصغرى، و هذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع، لا القاعدة على ما هورأى خروج الشعاع فإنها لاتتفاوت**.

و أجيب بأنا لا نسلّم أنه لاسبب سوى ذلك كيف و أصحاب الشعاع أيضاً يثبتون سببه. على أنّ استلزام عظم الزاوية عظم المرئى و صغرها صغره محل نظر.

و خامسها إنه لولا أن الإبصار لأجل انطباع الأشباح فى الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها و رطوباتها و شكل كلّ واحد منها معطلة، فإنّ الفائدة فى كون الجليدية صافية أن يستحيل من الألوان، و الفائدة فى تفرطحها*** إنّه لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس إلا على اليسير؛ فلّما

---

* قوله: «رأسه متّصل بالحدقة» أى رأس المخروط متّصل بالحدقة، و قاعدة المخروط سطح المرئى حتى أنّ سطح المرئى وتر لزاوية المخروط.

** قوله: «فإنها لا تتفاوت» و ذلك لانطباقه مع المرئى. و صورة العبارة الصحيحة بعده هكذا: و أجيب بأنا لا نسلّم أنه لا سبب سوى ذلك الخ.

*** قوله: «و الفائدة فى تفرطحها...» أى و الفائدة فى تفرطحها و كونها على شكل العدس أنه لو كانت خالصة الاستدارة كالكرة لكانت لاتلقى من المحسوس الخ. و إنما قال لكانت خلقة العين على طبقاتها؟ لأن العين لها سبع طبقات، و اليها أشارالعارف الحافظ فى غزل من ديوانه:

اشك حرم نشين نهانخانهٔ مرا        زان سوى هفت پرده ببازار ميكشى

و إن شئت بيانه التفصيلى فى المقام فراجع شرح الحكمة المنظومة للمتأله السبزوارى بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه (ج ٥، ص ٤٣)؛ و كذلك تعليقتنا على نفس الشفاء فى المقام (ص ٢١٨).

عرضـت قليلا صارت آخذة منه أجزاءاً كثيرة، و العنبية أنما تقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية، و القرنيّة أنما لم يثقب لأنها رقيق أبـيض صـاف فلاجـرم لايمنع الضوء، ولا الشبح الّذى يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أُجيـب بـأنّ هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أُخرى سوى الانطباع.

و سادسـها إنّ الممـرورين قد يبصرون صوراً مخصوصة متمايزة و هى غير موجـودة فى الخـارج، ولابـدّ لهـا من وجود لامتيازها و تعينها، فهى لا محالة موجـودة فى البصـر أو فى جزء من أجزائه، و إذا ثبت كيفية الإبصار فى بعض المواضع، و أنها بالانطباع ثبت فى غيره أيضاً لعدم الفرق.

و أُجيـب بأنّ ذلك يدلّ على أنّ الإبصـار فى هذا النوع بالانطباع، و لا يدلّ على أنّ إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صـورها.

أقـول: الحق أنّ هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع، و مذهب من يـرى أنّ الرؤية* تتعلّق بالصورة الخارجة من غير شعاع، لكن لايضرّ مذهبنا بل يؤكّده.

و سابعها إنّ شبح المرئى يبقى فى الخيال حتى يمكننا تخييله متى شئنا، و إذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة.

و أُجيب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا أنما إثبتنا الأشباح الخيالية لأنه لمّا لم يمكن تحصيل صورة فى الخارج لم يكن بدّ من إثباتها فى الخيال. و أما الإبصار فلـتحقق المبصـر فى الخارج لم نحتج إلى إثبات صورة منطبعة فى القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إنّ الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة و بين المبصرات الموجودة فى الخارج.

---

* قوله: «و مذهب من يرى أن الرؤية...» كالاشراقيين.

و أما أدلّة نفاة الانطباع فالحجة الأُولى ما ذكره جالينوس، و هو الّذى عوّل عليه القوم إنّ الجسم لاينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه، فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة للناظر لكنا نبصر نصف كرة العالم.

و اعترضوا على هذه الحجة بوجوه:

أحدها أنّ الجسم الصغير مسا و للكبير فى قبول الانقسامات بغير نهاية، فلم لايجوز أن يقبل شكله؟.

و ثانيها هب أنّ البصر لاينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم أنّ ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما فى النقوش المصوَّرة فى الجدران و غيرها من الأشياء.

و ثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة فى المرآة من نصف كرة العالم، فإذا جاز انطباع العظيم فى الصغير فى المرآة فليجز فى البصر.

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية، فإنا نتخيّل بحراً من زيبق، و جبلاً من ياقوت، و هذه الصورة لامحالة موجودة لتميزها و تعينها و تأثيرها فى النفس، و ليس وجودها فى الخارج فهى لامحالة فى محلّ منا، و كذا الصور الّتى يشاهدها الممرورون فإنّهم قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة فلابدّ لها من محلّ، فإن كان محلّها أمراً جسمانياً من بدننا فحينئذ يكون الشىء العظيم منطبعاً فى المحلّ الصغير فليجز فى الإبصار مثله، و إن كان المدرِك لذلك النفس فهو غير صحيح.

أما أولا فلأنهم استدلوا على أنّ المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس.

و إما ثانياً فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات فى النفس مع أن لامقدار لها و لاحجم أصلا فلأن يعقل انطباع الصور العظيمة فى الحجم الصغير كان أقرب.

و إما ثالثاً فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصحّ القول بالانطباع، و صار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعاً آخر.

والجواب أما الأول فهو ركيك جداً لأنّ الجسم الصغير كونه موافقاً للجسم الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه في المقدار، ولا في مقدار الأقسام.

و أما الثاني فالإبصار أمر دفعي ليس فيه مقايسة و استدلال.

و أما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في البطلان، و سبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم.

و أما الرابع فهذه الصور الخيالية و الّتي يشاهدها الممرورون ليس في محل عندنا حتى يلزم أن يكون محلّها إما جزءً جسمانياً منّا أو نفساً بل هي صور معلّقة يقيمها النفس و يحفظها ما دامت تشاهدها، و الّذي استدلّوا عليه ليس إلا أنّ محل* الصور الجزئية لايمكن أن يكون هو النفس، و أنّ القوة العاقلة لاتدرك الجزئيات بذاتها المجردة. و أما أنّ كلّ إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرِك فلم يقم عليه برهان ولا حجة، و قولهم: إنّ انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير اقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له، مع أنه مجرد قياس تمثيلي بلاجامع غير واردها هنا إذ قد علمت أنّ المقيس عليه أعني النفس ليست محلّ الصور الخيالية.

ثم من المعلوم الواضح أنّ كلّ مقدارين فإمّا أن يتساويا أو يتفاضلا، و متى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير.

و أما الشيء الّذي لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون**. و هذا

* قوله: «ليس إلا أن محلّ...» لأنّه ليس منشأها النفس حتّى يضرّما قلناه.

** قوله: «ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون...» سيأتي بيان التفصيل بعد ثلاثة أسطر تقريباً حيث يقول: أقول فرق بين أن يكون الشيء متعيّناً الخ. و قوله: «بأنّهم لمّا جوّزوا...» أي بأن الشيخ و

اعترض صاحب المباحث على الشيخ و أصحابه بأنهم لمّا جوّزوا أن يكون محل المقادير هو الهيولى الّتى لامقدار لها فى ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع فى باب الإبصار بأنّ الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس؟، فاذا جاز انطباعها فى النفس فليجز انطباعها فى البصر، فإنّ انطباع العظيم فى المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له.

أقول: فرق بين أن يكون* الشىء متعيّناً فى الخارج بأنه لامقدار له و ذلك كالنقطة والنفس مطلقاً و كالخط و السطح باعتبار، و بين أن يكون الشىء فى نفسه يمكن له أن يتقدّر بشىء و أن لا يتقدّر؛ بأن يكون ذاته فى ذاته بحيث لا يكون متقدَّراً ولا لا متقدَّراً بل يقبل كلا من الأمرين من خارج، و ذلك كالهيولى الّتى نسبتها إلى جميع المقادير على السّواء، و كذا نسبتها فى ذاتها لأن يتكمّم و أن لا يتكمّم على السواء، لأنها مبهمة الذات غير متحصلة. و ذلك بخلاف ما إذا تحصّل شىء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلا، أو بأنّ له مقداراً من جهة كالخط، أو بأنّ له مقداراً صغيراً كالخردلة. فاستحال للنقطة أن تقبل مقداراً مطلقاً، ولا للخطّ** أن يقبل مقداراً سطحيّاً أو جسميّاً، و للخردلة أن يقبل مقداراً عظيماً، و ليس بمستحيل للهيولى أن يقبل المقادير كلّها.

الحجّة الثانية إنّ الإبصار لو كان بالانطباع لما كنّا نفرّق بين القريب و البعيد، فإنّ المبصَر إذا كان هو الشبح المنطبع فى العين فذلك الشبح لايختلف حاله بأن يرتسم من شىء بعيد أو شىء قريب، كما أنّ الجسمين إذا حضر عند

---

أصحابه لمّا جوّزوا أن يكون محلّ المقادير. وقوله: «فكيف لايسع لهم...» أى فكيف لايسع لهم أن يحتجّوا بناءً على القول بهذا المذهب، أى الانطباع فى باب الإبصار الخ.

* قوله: «أقول فرق بين أن يكون...» هذا بيان التفصيل الذى أشار إليه آنفاً بقوله: ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون.

** قوله: «ولا للخطّ...» أى وليس للخط أن يقبل مقداراً الخ.

الرائي أحدهما من مكان قريب، و الآخر من مكان بعيد، فالرائي لا يعرف من حيث الإبصار أنّ أحدهما من مكان قريب، و الآخر من مكان بعيد، لكنّ الاحساس بالقرب و البعد حاصل فيبطل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لايجوز أن ينطبع في الرائي صور المسافات الطويلة و القصيرة؟ فلا جرم صحّ منه أن يدركها.

الحجّة الثالثة أنّ الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوّنة وجب أن لا يتشبّح بالأشكال و الألوان كالهواء، و إن كانت ملوّنة لزم محالان:

أحدهما أن يختلط لون المرئي بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئي.

و ثانيهما أن لايتأدّى الشكل و اللون الحاصل في سطحه إلى ماورائها من ملتقى العصبتين؛ كما في الجسم الملوّن إذا انطبع على سطحه شكل و صورة، فانه لم يتأدّ إلى ماورائه.

الحجّة الرابعة أنّ المبصَرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحسّ تلك الصورة منطبعة فيها*، كما أنّ الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها، ولكنّا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة في الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين، ولو كانت الصورة منطبعة لكان محلّ انطباعها معيّناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات، و حيث اختلفت فعلمنا أنّ الصورة غير منطبعة فيها.

أقول: هاتان الحجّتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئي في الجليدية، و نحن لا نقول به بل بأنّ الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول كما مرّ.

الحجّة الخامسة زعم جالينوس إنه لو كان يخرج من المبصِر شبح إلى الجليدية لكان قد نقص المبصَر أو اضمحل على طول الزمان. و هذا في غاية

* قوله: «منطبعة فيها» أي غير مختلفة بحسب اختلاف مقامات النّاظرين.

السقوط، لأنّ أصحاب الانطباع لايقولون بانفصال شيء من المبصَر إلى البصر، بل بأنّ مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدء صورة مساوية لصورة المرئي، فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار.

الحجّة السادسة أنّ الفاعل الجسمانى لايمكنه أن يفعل فى الجسم البعيد إلا بعد فعله فى الجسم القريب، فلو كان المرئي قد فعل اللون و الشكل المخصوص فى العين لكان قد فعلها فى الهواء المتوسط، وليس كذلك بشهادة الحس.

و جوابه أنّ ما ذكرتم بعد تسليمه أنما يلزم إذا كان القريب مستعداً لقبول الفعل كالبعيد، و ليس فى الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي.

## فصل(٨)
## فيما قاله أصحاب الشعاع:

و اعلم أنّ علم المناظر و المرايا فنٌّ على حدةٍ اعتنى به كثير من المحققين، و بنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئى كما يقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النيّرة على ما يقابلها على هيأة شكل مخروط رأسه عند النيّر و قاعدته عند ما يقابله. فهذا مما يستدعى الظنّ بانّ الرؤية بخروج الشعاع من البصر، و يكون المرئى هو ما يقع عليه الشعاع. و لكنّا قد أقمنا البرهان على أنّ المحسوس لكلّ حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة لا الّتى هى فى مادة جسمانية؟ و مع ذلك لابدَّ فى الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة، و مقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط. و نحن لا ننكر أيضاً تحقق الشعاع من البصر إلى المرئى صورته*، لكن نقول: لابدَّ فى الرؤية من حصول صورة المرئى للنفس، وجميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما

---

* قوله: «إلى المرئىّ صورته» صورته نائب فاعل للمرئىّ.

ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضاً. فإنّ الموافقة بين المذهبين المتخالفين فى كثير من اللّوازم غير مستبعد.

كقولهم: إنّ الشىء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب، لأنّ المخروط يستدقّ فتضيق زواياه الّتى عند الباصرة؛ و تضيق لذلك الدائرة الّتى عند المبصر، و كلّما ازداد الشىء بعداً ازدادت الزوايا ضيقاً، و الدائرة صغراً إلى أن ينتهى فى البعد إلى حيث لايمكن الإبصار.

و كقولهم: يرى الشىء فى الماء أعظم منه فى الهواء، لأنّ الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة*، و أما فى الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئى فيرى المرئى أعظم، لأنّ الزاوية الّتى بإزائه فى الجليدية بحالها فى العظم، و عظم المرئى تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيماً**، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثمّ ينفذ إلى المبصر فيرى فى الامتداد الشعاعى النافذ مستقيماً و منعطفاً معاً من غير تمايز، و ذلك إذا قرب المرئى من سطح الماء. و أما إذا بعد فيرى فى الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين.

و كقولهم: إذا غمضنا إحدى العينين*** و نظرنا إلى القمر نراه قمرين، لأنّ

---

* قوله: «لأن الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة» أقول: بل الشعاع لاينفذ فى الهواء على استقامة أيضاً و لذلك جاء اختلاف المنظر فى القمر و الكواكب بحيث لاترى فى مكانها الحقيقى لانكسار النور، أعنى انكسار شعاع البصر فى الهواء، نعم يكون ذلك الانكسار أشدّ انعطافاً فى الماء من الهواء، لأن الهواء ألطف من الماء، و كلّما كان الشىء أكثف كان انكسار الشعاع فيه أشدّ و أكثر. قوله: «فينعطف الشعاع إلى السهم» أى فينعطف الشعاع من المرئى إلى السهم و يتراكم الخ.

** قوله: «فبعضه ينفذ مستقيماً...» ضمير «بعضه» راجع إلى «الشعاع»، أى فبعض الشعاع ينفذ مستقيماً، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر، فيرى المبصر فى الامتداد الشعاعى النافذ مستقيما و منعطفاً معاً من غيرتمايز الخ.

*** قوله: «إذا غمضنا إحدى العينين...» أى اذا غمضنا إحدى العينين و فتحناها و نظرنا إلى

الامتداد الشعاعي الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة، و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئي، فلا يلتقي طرفاهما على موضع واحد بل في موضعين فيرى المرئي اثنين. و هكذا في الأحول، و إذا وضعنا السبّابة و الوسطى على العين مع اختلاف في الوضع و نظرنا إلى السراج فإنا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبتين الدقيقتين المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما في القرب و البعد نرى الأُخرى اثنين.

و كقولهم: إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإنا نرى في الماء قمراً بالشعاع النافذ فيه، و في السماء قمراً بالشعاع المنعكس من سطح الماء.

هكذا نقل بعض العلماء عنهم. و فيه مالا يخفى من النظر و الأولى أن نرى قمراً في السّماء بالشعاع النافذ إلى السّماء بالاستقامة، و نرى قمراً في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السّماء. نعم هاهنا شيء آخر و هو إنا قد نرى في الماء المقتصد في اللون ثلاثة أقمار أحدها في السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيماً بلاواسطة، والثاني والثالث في الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر، و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعّر إلى القمر، و من هذا القبيل رؤية الشئ اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيننا و بينه، إحداهما بالاستقامة، و الأُخرى بالشعاع الممتد من الباصرة إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه.

و كقولهم: إنّ السبب في رؤية الشجر على شاطيء النهر منكوساً إنّ الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجرة من موضع أقرب* إلى الرائي، و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة

---

القمر الخ. و قوله: «فلا يلتقي طرفاهما...» أي طرفا السهمين.

* قوله: «من موضع أقرب...» أي من موضع من الماء أقرب إلى الرائي.

عكسها، والنفس لاتدرك الانعكاس لتعوّدها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذاً فى الماء، فيرى رأس الشجر أكثر نزولا فى الماء لكونه أبعد منه، و باقى أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكّساً، و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق فى علم المناظر.

## فصل (٩)

## فى سبب الحول* و ممّا وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع و اصحاب الانطباع فى سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع إنّ شبح المبصَر أوّل ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية، و الإبصار ليس عندها** و إلا لكان الواحد يرى الاثنين، كما إذا لمس شيء باليدين كان لمسين، و لكن كما أنّ الصورة الخارجية يمتد منها فى الوهم مخروط يستدقّ إلى أن تقع زاويته*** و رآء سطح الجليدية، كذلك الشبح الّذى فى الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصبوب فى العصبتين المجوّفتين إلى ملتقا هما على هيأة مخروط؛ فيلتقى المخروطان و يتقاطعان هناك، و ورآء الملتقى ليس روح مدرِك فحينئذ تتحد منهما صورة شبحيّة واحدة عند الروح الحامل للقوة الباصرة، فإن لم يتأدّ الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهى كلّ شبح عند

---

* قوله: «فصل فى سبب الحول...» ناظر إلى المباحث المشرقية للفخرالرازى (ج ٢، ص ٣١٢ من ط حيدرآباد هند)

** قوله: «والإبصار ليس عندها» أى ليس عندالرطوبة الجليديّة.

*** قولـه: «إلى أن يقع زاويـة» والعبارة الصحيحة: إلى أن تقع زاويته وراء سطح الجليديّة. وقولـه: «فيلقى المخروطان» و العبارة الصحيحة هكذا: فيلتقى المخروطان و يتقاطعان هناك و وراء الملتقي ليس روح مدرك (بل روح مؤديّة)، فحينئذ تتّحد منهما صورة شبحيّة واحدة عندالجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة (أى عندالملتقى).

جـزء آخـر مـن الروح الباصر فحينئذ تنطبع من كلّ شبح ينفذ عن الجليدية صورة أُخرى عليحدة فيرى الشيء الواحد شيئين.

و قال أصحاب الشعاع: هذا العذر فاسد، لأنا إذا تكلّفنا الحول و نظرنا إلى الشـيء نظـر الأحـول نـراه أيضاً إثنين كما يراه الأحول، و نحن نعلم أنّ عند تكلّفـنا الحـول لا يبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ، فإنّ التقائهما ليس عـلى وجـه يـبطل و يعود متى شئنا. و أيضاً لوكان في مقابلنا شيئان أحدهما قريب، و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لاعلى وجه يحجب القريب البعيد، ثم نظـرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأنا لاننظر إلى غيره، فانّا نراه واحـداً، و نـرى الأبعـد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمـر بـالعكس مـن ذلـك، فلـو كان السبب في الحول ما ذكروه من انحراف العصبتين لما تصوَّر أن يرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحداً والآخر اثنين، فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع. بل السبب فيه أنّ النور الممتد من كلّ عـين على هيأة مخروط رأسه عندالعين و قاعدته عند المرئي. ثم إنّ قوة* هذا الـنور و سـلطته في سـهم المخـروط، و سمّيـناه خـط الشعاع؛ و خطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصَر يتحدان على نقطة هناك، و جمع البصـر على الشيء يوجب ايقاع سهمي المخروط عليه، فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه، و في تلك الحالة يقع على الشيء الأبعد مـن كـل مخـروط طـرفه الوحشي دون السهم، و دون طرفه الأُنسي، و المراد بالطـرف الأُنسـى مايـلي المخـروط الآخـر، و بالوحشـي ما يقابله**. فيرى

---

* قولـه: «ثم إن قوة...» العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: ثم إنّ قوّة هذا النور و سلطته في سهم المخـروط و سمّيـناه خـط الشعاع، و خطّاالشعاع الممتدّان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتّحدان على نقطة هناك، و جمع البصر على الشيء يوجب إيقاع سهمي المخروط عليه الخ.

** قولـه: «و بالوحشي ما يقابله...» الضمير المنصوب في ما يقابله راجع إلى ما في قوله مايلي المخروط.

الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً. والأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجـان من البصر بعد تقاطعهما فى الأقرب إلى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنـبه الأيسـر، و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن. و أمـا إذا جمعـنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه فى موضع واحد، و عـلى الأقـرب فى موضـعين، و عـلى جنبـيه، لكـنَّ السهم الخارج من العين اليمنى يقـع عـلى جنـبه الأيمـن، و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر، فيرى الأبعد شيئاً واحداً، و الأقرب اثنين، و هكذا حال الأحول فإنَّ سهمى مخـروط عـينـيه لايلتقـيان عـلى شىء واحد بل يقع كل واحد على مايليه مـن القاعدة*، أو يلتقيان مـن الـعينين فى الهواء قبـل الـوصول إلى المرئى، و إنهـم أبـداً يـرون الأشياء بـطرف المخـروط لا بـوقـوع السهم عليها إلا أن يـتكلّفوا الـتقائهما عـلى شىء واحد لو أمكن وحينئذ يرونه واحداً كما هو.

واعلم أنَّ أصحاب انطباع الأشباح، ذكروا أسباباً أُخرى للحول:

مـنها حـركة الروح الباصرة يُمنةً و يُسرة فيرتسم الشبح فى بعض الأجزاء قـبل تقـاطع** المخـروطين فـيرى شبحين، و هو مثل الشبح المرتسم فى الماء الساكن مرَّة و فى الماء المتموج مراراً كثيرة.

و مـنها حـركة الـروح الّـذى وراء تقاطع العصبتين إلى قدّام و خلف حتى يكـون لهـا حركتان متضادتان واحدة إلى حس المشترك، و أُخرى إلى ملتقى العصـبتين، فيتأدّى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحى ما تأدّى إلى الحس

---

* قولـه: «على مايليه من القاعدة» الضمير البارز فى «يليه» راجع إلى «ما»؛ و من القاعدة بيان لما. و قوله: «و إنهم أبداً يرون الأشياء» أى على فرض الالتقاء قبل الوصول.

** قوله: «و قبل تقاطع...» الواو زائدة من الناسخ و العبارة الصحيحة هكذا: فيرتسم الشبح فى بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين.

المشـترك أو الملـتقى فحينئذ يحصل فى كلّ واحد منهما صورة أُخرى مرئية، و الفرق بين هذا السبب و الّذى قبله أنّ هذه الحركة المضطربة إلى قدّام و خلف و كانت تلك يمنة و يسرة.

## فصل (١٠)

## فى انه لابد فى الابصار من توسط الجسم الشفاف

و اعـلم أنّ الحجـة على ذلك أنّ تأثير القوى المتعلّقة بالأجسام فى شىء و تأثـرها عـنه لايكـون إلا بمشـاركة الوضـع، و منشأ ذلك أنّ التأثير و التأثر لايكـون إلا بـين شـيئين بينهما علاقة علّية و معلولية، و هذه العلاقة متحققة بـالذات بـين القوة و ما تتعلّق به* من مادة أو موضوع أو بدن، لأنها إما علّة ذاته أو علّة تشخصه أو كماله و متحققة بالعرض بينها و بين ماله نسبة وضعية إلى ذلـك المـتعلّق به، فإنّ العلاقة الوضعية فى الأجسام بمنزلة العلاقة العلّية فى العقليات؛ إذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخصه، فإذا كان الجسمان بحيـث يـتجاوران بـأن يتصل طرفا هما فكأنهما كانا جسماً واحداً، فإذا وقع تـأثير خارجى على أحدهما فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخّن بعض جسـم بالـنار، فإنه يتسخّن بعضه الآخر أيضاً بذلك التسخين. و كما استضاء

---

* قولـه: «بين القوة و ما تتعلّق به» ضـميرالفعل راجع إلى القوة؛ و كذلك ضمير «لأنها» فى قوله لأنها إما علة ذاته راجع إلى القوة، و كذلك ضـمير «بينها» فى قوله و متحقّقة بالعرض بينها و بين ماله نسبة وضعيّة راجع إلى القوة. و قوله: «فإن العلاقة الوضـعيّة فى الأجسام...» ضابطة كلّية و قاعدة عقلية سيأتى الكلام فيها فى الفصل الخامس من الباب العاشر أيضاً حيث يقول: إن القرب الموضعي و الاتصال المقدارى فى الجسمانيّات بإزاء القرب المعنوى والارتباط العقلى فى الروحانى فى قبول الأثر و استجلاب الفيض. و قوله: «وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النيّر» أى كوضع الأول إلى ذلك النيّر.

سطح أحدها بضوء النيّر يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأوّل كوضعه إلى ذلك النيّر. و إنّما قيدنا التأثير بالخارجي* لأنّ التأثير الباطني الّذي لايكون بحسب الوضع لايسرى فيما يجاور الشيء.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الإحساس كالإبصار و غيره هو عبارة عن تأثر القوى الحاسّة من المؤثر الجسماني و هو الأمر المحسوس الخارجي، فلابدّ هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة و ذلك الأمر المحسوس، و تلك العلاقة لاتتحقق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادى بينهما، إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعاً، ولا نسبة بينهما طبعاً، بل العلاقة إما ربط عقلي** أو اتصال حسّي، فلابدّ من وجود جسم واصل بينهما، و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النورى فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟ أو ارتباط المنير بالمستنير؟ فإنّ الرابط بين الشيئين لابدّ و أن يكون من قبيلهما، لا أن يكون منافياً لفعلهما، فإذن لابدّ أن يكون بينهما جسم مشفّ غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعني النور من النيّر إلى المستنير أو من البصر إلى المبصَر، أو تأدية الشبح من المبصَر إلى البصر.

فعلى هذا يظهر فساد قول*** من قال: المتوسط كلّما كان أرقّ كان أولى

---

* قوله: «و إنّما قيدنا التأثير بالخارجي...» حيث قال: فإذا وقع تأثير خارجي على أحدها فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر.

** قوله: «إما ربط عقلي...» أى إما ربط وجودى عقلي كالعلاقة بين العلّة والمعلول.

*** قوله: «فعلى هذا يظهر فساد قول...» راجع آخر الفصل الثاني من المقالة الثانية من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص ٢٩٨)؛ و المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج٢، ص ٣١٨)، فقال: قال الشيخ من الناس من قال المتوسّط كلّما كان أرقّ كان أدلّ فلوكان خلاء صرفاً لكان الإبصار أكمل حتى يمكن إبصار النملة على السماء الخ. و المذكور في الأسفار منقول من المباحث

فلو كان خلاً صرفاً لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النملة على السّماء، لا بما ذكروه في جوابه بأنّ هذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضاً في ذلك، فإنّ الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم؛ لأنّ اشتراط الرقة* في الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى في ذلك، و كانت الرقة على هذا التقدير طريقاً إلى العدم. بل فساده لأنه لو لم يكن بين الرائي و المرئي أمر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال.

فإن قلت: إنّ الشيخ اعترف بأنّ هذا النوع من الفعل و الانفعال لايحتاج إلى ملاقات الفاعل و المنفعل، فلو قدّرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأيّ محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس؟ بل الخلاء محال في نفسه و الملاء واجب.

قلنا: قد مرّ سابقاً إنّ ملاقاتهما و إن لم يكن واجباً لكن يجب مع ذلك إما الملاقاة، و إما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط و المنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التأثير** لوجود الاستعداد فيه و بعضه لايقبل لعدم الاستعداد، فلو فرض أن ليس بين النار و الجسم المتسخّن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين و تسخّن لعدم الرابطة؟ و كذا لو لم يكن بين الشمس و الأرض جسم متوسط، لم يقبل الأرض وضئاً ولا سخونة؟.

---

المشرقية للفخر و لكن عبارة الفخر منقولة بالمعنى؛ وقوله: لأبصر عطف على قوله لتمّت الدلالة، و المعنى ولأبصر الشيء أكثر من المسافة التي يبصر ذلك الشيء حتى يمكن أن تبصر نملة في السماء.

* قوله: «لأن اشتراط الرقة...» تعليل لقوله: لا بما ذكره.

و قوله: «فصح أنه إذا كان...» هكذا في جميع النسخ التي عندنا بالفاء، و الصواب لصحّ باللام جواباً لقوله لوكان.

** قوله: «بعضه يقبل التأثير» و هو الحاسّ. و قوله: «وبعضه لايقبل...» وهو الهواء المتوسّط.

## فصل (١١)
## فى انحصار الحواس فى هذه الخمس*

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسّة سادسة غير هذه الخمس. و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبّه الشيخ فى بعض كتبه من أنّ الطبيعة لاتنتقل من نوع أنقص إلى نوع أتمّ مالم تستوف جميع كمالات النوع

---

* قوله: «فصل فى انحصار الحواس فى هذه الخمس...» قال الفخر الرازى فى المباحث المشرقية (ط هند، ج ٢، ص ٣١٨): من الناس من زعم أنه يمكن وجود حاسّة سادسة، و الحكماء أنكروا ذلك؛ واحتجّوا عليه بأن الطبيعة لاتنتقل من درجة الحيوانيّة إلى درجة فوقها، إلا و قداستكملت جميع ما فى تلك المرتبة. فلو كان فى الإمكان حسّ آخر لكان حاصلاً للانسان فلما لم يحصل علمنا أن الحواس لايمكن أن تزيد على هذه.

و قال الشيخ الرئيس فى آخر الفصل الثالث من المقالة الثانية من نفس الشفاء: و يشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كلّ واحدة منها تختص بمضادّة فيكون ما تدرك به المضادّة التى بين الحارّ و البارد غير الذى تدرك به المضادّة التى بين الثقيل و الخفيف، فإن هذه أفعال أوّلية للحسّ يجب أن تكون لكلّ جنس منها قوّة خاصّة، إلا أن هذه القوى لمّا انتشرت فى جميع الآلات بالسّوية ظنّت قوّة واحدة الخ.

و كذلك قال فى الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء فى بيان قوّة اللمس: «ومنها اللمس و هى قوّة مرتبة فى أعصاب جلدالبدن كلّه و لحمه يدرك ما يماسّه و يؤثّر فيه بالمضادّة المحيلة للمزاج، أو المحيلة لهيئة التركيب.

و يشبه أن تكون هذه القوّة عند قوم لا نوعاً أخيراً بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثّة معاً فى الجلد كلّه: واحدتها حاكمة فى التضادّ الذى بين الحارّ و البارد؛ و الثانية حاكمة فى التضادّ الذى بين الرطب واليابس؛ و الثالثة حاكمة فى التضادّ الذى بين الصلب و اللين؛ و الرابعة حاكمة فى التضادّ الذى بين الخشن و الأملس إلا أنّ اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تأحّدها فى الذّات».

الأنقص. فهكذا الطبيعة لم تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا و قد استكملت جميع ما في تلك المرتبة، فلو كان في الإمكان حسّ آخر لكان حاصلا للحيوان، فلّما لم يكن حاصلا في الإنسان الّذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسّة في الوجود غير هذه.

## فصل (١٢)
## في المحسوسات المشتركة بينها*

زعم بعض الناس أنّ المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسة**، و غيرها محسوسة بالعرض، فليس للحواس محسوس مشترك بالذات. و ليس كذلك؟ لأنّ المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحاسة، و المحسوس بالعرض مالم يكن كذلك؛ فليس هو محسوساً بالحقيقة، و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة، مثل إحساسنا أبا زيد فإنّ المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس، و أما كونه أباً فليس بمحسوس ألبتة، إذ

---

* قوله: «فصل في المحسوسات المشتركة بينها» قال شارح المواقف: «أى تشترك في إدراكها الحواس الظاهرة فلايحتاج في الإحساس إلى قوّة أخرى». و إن شئت فراجع آخرالمقولة الثالثة من نفس الشفاء (ج ١، ص ٣٣١ من الطبع الأول الرحلى الحجرى؛ و ص ٢٢٠ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه)، حيث قال: «و هاهنا حواسّ مشتركة و محسوسات مشتركة».

و قال بهمنيار في التحصيل: «أما المحسوس المشترك فهو ما يدركه جميع الحواسّ أو أكثرها بواسطة محسوسه الخاص».

و إن شئت فراجع المباحث المشرقيّة للفخرالرازى أيضاً (ط هند، ج ٢، ص ٣١٩).

** قوله: «ليس الا الكيفيات المحسوسة» أى الملموسة و المذوقة و المشمومة و المسموعة و المبصرة.

ليس منه في نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه؟ بل العقل يدرك بمقايسته إلى إبنه إضافة الأُبوة. و هذا بخلاف المقدار، و العدد، و الوضع، و الحركة، و السكون، و القرب، و البعد، و المماسّة، و المباينة. فإنها و إن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون و الضوء في الإبصار، و الحرارة و الرطوبة في اللمس، و غيرها في غيرهما، و الشيء الّذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً. بل المحسوس بالذات مالا واسطة له في العروض، لا ما لاواسطة له في الثبوت؟ كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان.

فالحاصل أنّ كلّ ما يقال إنّه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عندالحس أثر أولايحصل، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض، و إن حصل فلايخلو إمّا أن يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أولا يتوقف، فالأول هوالمحسوس الثاني، و الثاني هو المحسوس الأول.

أقول: هذا بحسب جليل النظر، و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس، لا الأمر الخارجي المطابق لها؟

و إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ البصر يحسّ بالعظم، و العدد، و الشكل، و الوضع، و الحركة، و السكون، بتوسط اللون.

و قال قوم: إنّ الحركة غير محسوسة، و كذلك السكون غير محسوس.

و احتجوا على الأول بأنّ الجالس على سفينة جارية لا يحس بحركتها وإن كانت في غاية السرعة.

و على الثاني بأنّ السكون أمر عدمي فكيف يحسّ به؟.

واعلم أنّ معنى كون الحركة و السكون محسوسين أنّ العقل بإعانة الحسّ يدركهما، فإنّ الحسّ يدرك الجسم تارة قريباً من شيء و تارة بعيداً، و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأنّ ذلك الجسم متحرّك خارج من القوة إلى الفعل،

و أمـا معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمـر نسبي إضافي. و كذا الحس يدرك جسماً واقفاً في مكانه غير زائل، فالعقل يحكـم باتصـافه بالاستقرار و عدم الانتقال، و ليس للحس أن يدرك استقرار الجسـم أو غـير انـتقاله و زوالـه عن المكان الأول؛ لأنّ الأول إضافي، والثاني عدمـي، و شـيء مـن الأُمور الإضافية و العدمية ليس من مدركات الحس، و لذلـك راكـب السـفينة لمـا لم يدرك حسّه باختلاف أوضاع السـفينة و قربها و بعدهـا بالنسـبة إلى جسـم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة و السكون أمراً ذهنيّاً بشركة الحس كالبصر.

و أمّا اللّمس فيدرك أيضاً جميع الأُمور المعدودة بتوسط إدراك الصلابة و اللّـين، والحـرّ، و البرد، و نحوها، و كذا الذوق يدرك الطعم، و بتوسط الطعم يـدرك بالعظم بأن يدرك طعماً كثيراً، و يدرك بالعدد بأن يجد طعوماً مختلفة، فأمـا إدراكـه لـلحركة والسـكون فضـعيف جداً بل لايكون إلا بالاستعانة باللّمس.

و أمّا الشم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا العدد بإعانة من العقل، و هو أن يعلم أنّ الّذى انقطعت رائحته غير الّذى حصلت ثانياً.

و أمـا السّمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشركته بأنّ الأصوات القويـة لايحصل في غالب الأمر إلا من الجسم العظيم. و بالجملة فإدراك البصر لهـذه الأشـياء المعـدودة أقوى، و إن كان إدراكه أيضاً بإعانة من العقل. و إن سـئلت الحـق فاعـلم أنّ لاشـيء مـن الإدراك الحسـى إلا و قوامه بالإدراك الخـيالي، ولا شيء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل*، كما أنّ الحس لوجرّد عن

* قولـه: «ولا شيء من التخيّل إلا و قوامه بالتعقّل» فالحاسّ بالحقيقة هوالعقل و سائر الحواس بمنزلـة آلات له. و قوله: «كما أنّ الحسّ لوجرّد عن العقل...» و ذلك لأنّه معلول للعقل و متقوّم به فلايكن وجوده منحازاً عنه.

العقل لم يكن موجوداً، ولا أمكن وجوده منحاذاً عن العقل، و ليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعية بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود*، و إن فرض عدم النجّار، ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان، و عن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان. و كذا لا يتصوّر للنفس وجود إلا بالعقل، ولا للعقل وجود إلا بالباري جلّ ذكره. و قد انجرّ الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه و كأنه قد مرّت الإشارة إليه سابقاً. فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال في المحسوسات، فكلُّ محسوس فهو معقول** بمعنى أنه مدرَك للعقل بالحقيقة، لكنّ الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الّذي بوساطة الحسّ بالمحسوس قسيماً للمعقول أعني إدراك المجردات الكلّية هذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لابدّ للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المعدودة، و هذا باطل لما علمت أنّ تلك الأمور من المحسوسات المشتركة الّتي تدرك بكلّ واحد من هذه الخمسة، فهي غير محتاجة

---

* قوله: «حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود...» المنحت كمنبر اسم آلة يقال بالفارسية تيشه؛ و كذلك القدوم بالفتح تيشه كما في منتهى الأرب. و في القطعة الخامسة من نصاب الصبيان لأبي نصر الفراهي:

عَلاة سِندانُ، فِطّيس پُتك و مِنْفَخ دَم

قَدُوم و مِنْحَت تيشه، خَصين و فَأس تَبَر

** قوله: «فكل محسوس فهو معقول الخ» هذه النكتة العليا أصل قويم و حكم حكيم جداً ينبغي كمال التدبّر فيه، ثم يرتقي منه إلى إدراك التوحيد الصمدي و علمه سبحانه بكل شيء، قوله تعالى شأنه: «إن الله بكل شيء عليم» (التوبة، ۱۱۵) و نحوه عدة آيات أخرى؛ و هذا الحكم الحكيم هو ثمرة هذا الباب الذي هوالشجرة الطوبى و قد ختمه بذكر تلك الثمرة العليا، فتدبّر.

إلى حسّ سادس، بل لو كان في الوجود حسّ آخر كان معطّلا من جهة أنّ الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور، و التعطيل مستحيل كما علمت في الوجود.

# الباب الخامس

## من علم النفس فى الإدراكات الباطنة و فيه فصول:

## فصل (١)
## فى الحس المشترك و يسمى بنطاسيا* أى لوح النفس (لوح النقش ـ خ)

---

* قولـه: «فى الحسّ المشترك و يسمى بنطاسيا...» بنطاسيا معرّب فنطاسيا، كلمة يونانية يقال لها الحسّ المشترك و لوح النفس و لوح النقش أيضاً.

و اعـلم أن الفـصّ الثالـث و الخمسين من فصوص الحكم للمعلّم الثانى أبى نصر الفارابى فى إثـبات هـذه القوّة. ولنا شرح عجاب بالفارسية على ذلك الكتاب المستطاب. فإن شئت فراجع ذلك الشرح، و كذلك راجع تعليقاتنا على شرح الحكمة المنظومة للمتأله السبزوارى فى المقام؛ و المباحث المشرقيّة للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣٢٣). و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب. قال المصنّف ـ أعني به صاحب الأسفار ـ فى كتاب المبدأ و المعاد (ط ١ من الحجرى، ص ١٧٨): فصل فى القسـم المـدرك للصـور الجزئـيّة و هو اثنان: فالأول منه الحسّ المشترك و يسمّى بنطاسيا أى لوح الـنفس، و هـى قـوّة مرتّبة فى مقدّم التجويف الأوّل من الدماغ و مبادى عصب الحسّ، و يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة بالتأدّى إليه من طرق الحواسّ من جهة الأعصاب الحاملة للرّوح البخارى، فهو كحوض ينصبّ فيه أنهار خمسة، و الدال على وجوده أمور:

و هی قوة مودعة فی مقدم الدماغ عند الجمهور. و عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها فی مقدم الدماغ بل فی‌الروح المصبوب فيه يتأدّی إليها صور المحسوسات الظاهرة كلّها. و الحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الّذين يأتون بأخبار النواحی إلی وزير الملك. واحتجوا علی إثباتها بحجج ثلاث؛ إحداها إنا نحكم؛ بأنّ هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك. و القاضی علی الشيئين يجب أن يحضره المقضیّ عليهما. و هذا القاضی الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسّط حاسّة. إما أولا فلأنّ إدراكه للمحسوسات لايكون إلا بآلة جزئية. و إما ثانياً فلأنّ هذا الحكم قد يقع من الحيوانات الّتی لاعقل لها. إذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحياة*. ولو لم يكن الشمّ والشكل دالا لها علی الصورة المطلوبة لم تطلبها أو علی الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها. فظهر أنّ للمحسوسات الظاهرة اجتماعاً فی قوة جزئية إدراكية. و ليس شیء من الحواس الظاهرة كذلك فلابدّ من مدرك باطنی جزئی و هوالمسمی بالحس المشترك.

و هذه الحجة لايخلو عن ضعف إذالعقل فی الإنسان و الوهم فی الحيوان

---

أحدهما مشاهدة القطرة النازلة خطّاً. و النقطة الجوّالة بسرعة الدائرة. و ليس ارتسامهما فی البصر لعدم حصول المقابلة إلا القطرة أو النقطة. فإذاً ارتسامهما إنّما يكون فی قوة أخری غيرالبصر يتّصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطّاً.

والثانی أنا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة علی بعض كالحكم بأنّ هذا الأبيض هو هذا الحلو. و هذا الأصفر هو هذا الحارّ. و كلّ من الحواسّ الظاهرة لايحضر عندها إلا نوع مدركاتها. فلابد من قوّة يحضر عندها الجميع ليصحّ الحكم بينها.

و الثالث أنّ النائم و المريض كالمبرسم يشاهد صوراً جزئية لا تحقّق لها فی الخارج ولا فی شیء من الحواسّ الظاهرة الخ.

* قوله: «لتعذّرت عليها الحياة» ضمير «عليها» راجع إلی الحيوانات التی لاعقل لها؛ و كذا ضمير «لها» فی قوله: ولو لم يكن الشم و الشكل دالاً لها علی الصورة المطلوبة.

جـامع لجميع القوى المدركة و غيرها، و هو الحاكم على مدركاتها و المستعمل للجميـيع، فـيكفي لـلحكم بـأنّ هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصر بياض السكر ببصره، و إدراك حلاوته بذوقه.

و أيضـاً إذا عقلنا الإنسان الكلّي* ثم شاهدنا شخصاً معينا منه حكمنا بأنّ هـذا الشـخص إنسان مع أنّ الإنسان كلّي معقول و الشخص جزئيّ محسوس، فلوكـان الحاكم على الشيئين لابدّ و أن يدركهما بالذات؛ للزم أن يكون هاهنا قوة مدركة غيرالعقل و غيرالحس تدرك للمعقول و المحسوس جميعاً، لأنّ إدراك العقل مقصور على الكلّيات، و إدراك الحس مقصور على الجزئيات، فلو وجب لـلحاكم عـلى الجـزئى بـالكلّى أن يدرك الطرفين جميعاً بلاواسطة قوة اخرى يكـون آلة له فيلزم إما استحالة هذا الحكم و إما وجود قوى أُخرى لايكون عقلا ولا حسّاً واللازم بقسميه باطل، فكذا الملزوم.

قـال بهمنـيار: و عـندى أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأنّ هذا اللّون هو هـذا الطعم مدركاً للصور المحسوسة، كما أنه إذا أثار الإبصار الشهوة** لم يجب أن يكون القوة الشهوانية درّاكة بل يصح أن يكون النفس مدركة للطعم بالذوق و اللّون بالبصر، ثم يحكم قوة أخرى بأنّ هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى.

---

* قولـه: «و أيضاً إذا عقلنا الإنسان الكلّي...» هذا وجه آخر في بيان ضعف الحجّة المذكورة في إثبات الحسّ المشترك منقول من المباحث المشرقيّة للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣٢٢)، يعنى لوكان صرف حضور المقضى عليهما عندالقاضى يوجب إثبات قوّة جزئية إدراكيّة مسمّاة بالحسّ المشترك ليوجب حكمنا بأن هذا الشخص إنسان، إثبات قوة مدركة لاتكون عقلاً فقط، ولاتكون حسّـاً فقـط، بـل قـوة تدرك المحسوس و المعقول كليهما معاً نظيرالحسّ المشترك المدرك للشيئين المقضى عليهما.

** قولـه: «كما أنه إذا أثار الإبصـار الشهوة» أثار أى أحثّ، و الإبصار منصوب مفعول مقدّم، و الشهوة مرفوعة فاعل لفعل أثار، أى أحثّ الشهوة الإبصار.

أقول: لاغبار على كلامه هذا، ولا يرد عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله: و هذا جهل مفرط، و لعلّه نسي ما حفظه في أول المنطق من أنّ كلّ تصديق لابدّ فيه من تصورين فمن لم يكن متصوّراً للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر انتهى و ذلك لأنّ المراد من قوة أُخرى في قوله ثم يحكم قوة أُخرى قوة إدراكية كالعقل في الإنسان، و الوهم في سائر الحيوانات فمعناه أنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبّهه بوسيلة الذوق على الطعم، و بوسيلة الإبصار على اللون، بأنّ هذا الطعم لما له هذا اللّون، فمن أين لزم هاهنا حصول التصديق من غير تصوّر الطرفين. وقول الحكماء: إنّ العقل لايدرك الجزئيات، و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه أنّ العقل لايدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بآلة* إدراكية كالحسّ والوهم، و كذا الوهم لايدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلا فلا مدرك بالحقيقة للكلّيات و الجزئيّات في الإنسان إلا القوة العاقلة، و في الحيوانات لامدرك للموهومات و المحسوسات إلا الوهم، فهذا الاعتراض أنما نشأ عن قصور التأمل، و سوءالفهم، و قلة الممارسة لكلماتهم.

الثانية أنا نرى القطر النازل خطاً مستقيماً و الذّبالة المتحركة** بالاستدارة على العجلة دائرة، و النطقة في الخارج ليس خطاً ولا دائرة، فإذن تلك الأشباح في الحس و ليس محلّها هو القوة الباصرة.

أما على مذهب أصحاب الشعاع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجي فهو بيّن.

و أما على مذهب من يرى أنّ الإبصار بحصول شبح المرئي فلأنّ حضور

---

* قوله: «من غير استعانة بآلة» و في نسخة «من غير استعماله لآلة».

** قوله: «والذُبّالة المتحركة...» ذُبّاله كرُمّانه: بليته (منتهى الأرب)؛ بليته فتيله چراغ. قوله: «فإذن تلك الأشباح في الحس» أي في الحس المشترك.

المادة شرط فى الإبصار و فى كلّ إحساس. فالبصر لايدرك المبصر إلا حيث يكون، فبقى إنّ ذلك الأنطباع و التمثّل فى قوة أُخرى، و ليست هى النفس فهى قوة أُخرى جزئية.

و اعترض عليه صاحب المباحث* بأنكم استدللتم بهذا على أنّ الرؤية بالانطباع فى البصر. والآن جعلتموه دليلا على إثبات الانطباع فى الحسّ المشترك. و قد سبق الإيراد عليه بهذا. و الّذى نقوله الآن: إنه لم لايجوز أن يكون محل الانطباع هوالروح الباصرة و القوة الباصرة؟ فينطبع فى الروح الباصرة حين ما كان فى حيّز**، ثم قبل انمحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون فى حيّز آخر. فإذا اجتمعت الصورتان فى البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم أحسّت القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط.

و أيضاً الشيخ الرئيس قد سلّم أنّ البصر يدرك الحركة، و يستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور.

أقول: الحجة على أنّ الإبصار لابدّ فيه من تمثّل شبح المرئى و صورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكروه. و أما تجويز كون بقاء الارتسامات فى البصر حتى يدرك النقطة خطاً فليس بجائز؛ لأنّ الحس الظاهر قوة مادية لايدرك شيئاً إلا بمشاركة الوضع، و مالا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر ولا ينفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به. إذلا شبهة فى أنّ القطرة عند حصولها فى كلّ موضع يبطل كونها فى الموضع السابق عليه. و المنعدم لا وضع له. و ما لا وضع له لايؤثر فى قوة جسمانية. فلو كان للبَصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انمحائها عن ذلك الوضع لزم وجود

---

* قوله: «و اعترض عليه صاحب المباحث...» أى اعترض على هذه الحجّة الثانية الفخرالرازى فى المباحث المشرقية (ط هند، ج ٢، ص ٣٢٥).

** قوله: «حين ما كان فى حيّز» أى حين ما كان المبصر فى حيّز.

الشيء بلا سببه. و لزم أن يكون الحس الظاهر مدركاً للمغيبات، و إدراك المغيبات مقصور علي الحس الباطن لكونها غير منطبعة في المادة عندنا. و كما أنّ البديهة شاهدة على أنّ الحواس الظاهرة لاتدرك الأُمور الماضية و الأمور المستقبلة، فالبصر لايدرك لوناً موجوداً في الأمس، و الشمّ لايدرك رائحة موجودة في الغد، فكذلك الحكم هاهنا. و أما أنّ الشيخ سلّم أنّ البصر تدرك الحركة فقد مرّ بيانه من أنّ ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس. لا أنّ البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة؟ فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة فذلك في الحس المشترك لافي الحس الظاهر.

الحجة الثالثة و هي أقوى الحجج إنّ الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين، و كما يعرض للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمة محسوسة، و أصواتاً مسموعة متميّزة عن غيرها، و كذلك الّذى يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء و الأولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم، من الصور البهيّة، والأصوات الحسّية لايرتابون فيها و يميّزون بينها و بين غيرها، و كذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة و الخوف في الحروب و الزلازل و غيرها لا نزعاج نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبة لأحوالهم، فإذاً لتلك الصور وجود، فإنّ العدم المحض يمتنع أن يتميّز عن غيره، و ليس وجودها في الخارج و إلا لرآها كلّ من كان سليم الحس، فإذاً تلك الأُمور وجودها لمدرك آخر غير القوة العقلية، فإنّ العقل يمتنع أن يدرك الأجسام و الأبعاد و الأشكال المقدارية، و غير الحس الظاهر لأنّ هذه الصور في الأغلب تدرك عند ركود الحواس و تعطلها، و كذا تدرك في المنام*، و قد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين، فبقي أن يكون المدرِك لها قوة

* قوله: «و كذا تدرك في المنام» أي تدرك هذه الصور في المنام.

باطنة غير العقل. و ليس الخيال مدركاً لها لأنّ الخيال حافظ و إلا لكان كلّ ما كان مخزوناً فيه متمثلاً مشاهداً و ليس كذلك؟ فبقى أن يكون المدرك لها قوة أخرى و هى الحس المشترك، و موضع تعلّقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول، و مظهر إدراكاته هو الروح المصبوب هناك: و هذا الروح كالمرآة الّتى تظهر بسببها لخلوّها عن الألوان* مع قابليتها صور الألوان من غير أن تنطبع فيها صورة، فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها تصير سبباً لظهور الأشباح الغيبيّة على النفس من مُثل المحسوسات**، فيدركها النفس بهذه القوة الّتى هى آلة لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس و هوالمطلوب.

و استدلّ من نفى هذه القوة*** بوجهين:

الأول أنّ النائم قد يرى فى نومه جبلا من الياقوت، و بحراً من النار، و هذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها فى جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير، فإذن محلّ هذه الصّورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس؛ فبطل القول بهذه القوة.

الثانى أنا كما علمنا ببديهة العقل أنا لانذوق الطعوم و لا نشمّ الروائح بالأيدى و الأرجل، كذلك علمنا بالضرورة إنا لانذوق ولا نلمس بالدماغ.

أقول: أما الأول فلايرد علينا لأنا لانقول بانطباع الصور المدركة و حلولها فى جرم من الأجرام؟ بل هى قائمة بالنفس قياماً غير الحلول و الانطباع، و كذا الثانى فإنّ الدماغ ليس محل الانطباع؟ ولا أيضاً إليه حاجة فى إدراك

---

* قوله: «لخلوّها عن الألوان...» أى لخلوّ المرآة عن الألوان.

** قوله: «من مثل المحسوسات» المُثُل بضمّتين جمع المثال.

*** قوله: «و استدلّ من نفى هذه القوّة...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ۲، ص ۳۲۶).

النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس؟ ولا في إدراك المغيبات* بعد حصول الاستعداد لها؟ إنما الحاجة إليه في كونه محلّ القوة و الإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان، و حامل استعداد النفس للاتصال بمبدء التصوير و التمثيل، و أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الإنكار، إذ قد أقمنا البرهان على كون الصّور الخيالية غير موجودة في هذا العالم، إذ ليست من ذوات الأوضاع؟ و مع ذلك لابدّ من إثبات قوة أُخرى غيرالنفس لمغايرة مدرِك الجزئيات لمدرك الكلّيات، لأنّ الجزئي بما هو جزئي تباين في الوجود للكلّي بما هو كلّي أي عقلي، والمدرَك أبداً من نوع المدرِك بل عينه كما علمت**، فمدرك الجزئي غير مدرك الكلّي.

## فصل (۲)

## في الخيال***

قوة الخيال و يقال لها المصوّرة هي قوة تحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن.

و استدلوا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثة:

الأول أنّ الحسّ المشترك لـه قوة قبول الصور، و الخيال له قوة حفظها، و قوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين:

أحدهما أنّ القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها، فلو كان أحدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك.

---

* قوله: «و لا في إدراك المغيبات»، الواو عاطفة والجملة عطف. و قوله: «لحدوث الصورة بسبب الرجحان» أي كل حادث زماني يجب أن يكون له مرجّح حادث.

** قوله: «بل عينه كما علمت» علمت في مبحث اتّحاد العاقل و المعقول و الحاسّ و المحسوس.

*** قوله: «فصل في الخيال...» راجع المباحث المشرقيّة للفخرالرازي (ط هند، ج ۲، ص ۳۲۷).

و ثانيهما أنّ القبول منشأه الإمكان و الاستعداد. و الحفظ منشأه الوجوب والفعلية، فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع.

والاعتراض عليه بأنّ هذا مبنى على قاعدة أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. نشاء من قلة التدبر، و قصور البضاعة فى الحكمة كما مرّ ذكره.

الثانى أنّ الحس المشترك حاكم على المحسوسات مذعن لها، و الخيال غير حاكم بل حافظ فقط، و الشيء الواحد لايكون حاكماً و غير حاكم.

واعترض بأنه لم لايجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة و تارة تكون حافظة؟.

الثالث أنّ صور المحسوسات* قد تكون مشاهدة و قد تكون متخيلة، و المشاهدة غيرالتخيل، فالحس المشترك يشاهد تلك الصور، والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايرتان.

و اعترض صاحب المباحث المشرقية بأنّ الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها ناظرة إياها بل ذاهلة. فتلك الصور فى هذا الوقت فى أىّ خزانة تكون؟.

---

* قوله: «الثالث أنّ صورالمحسوسات...» أقول: عبارة الفخر فى المباحث المشرقية هكذا: «الوجه الثالث قالوا صورالمحسوسات إذا انطبعت فى الحسّ المشترك كانت مشاهدة، و إذا كانت فى الخيال لم تكن كذلك و هذا أنما يتمّ عنداختلاف القوتين».

أقول: و هى فى إفادة المعنى أعنى كون الخيال غيرالحسّ المشترك تامّة لاغبار عليها، و أمّا عبارة المصنّف فى الكتاب فلاتخلو من دغدغة، لأنّ الخيال حافظ للصورالمحسوسة، و أمّا تخيّل تلك الصور و مشاهدتها فهما من فعل القوّة المتخيّلة لا الخيال، فلابدّ من تصرّف فى عبارة الكتاب حتى يستقيم معناها بأن يقال: صورالمحسوسات قد تكون مشاهدة بالحس المشترك، وقد تكون متخيلة بالقوّة المتخيلة و هى المراد من لفظ الخيال فى عبارة الكتاب، فلابدّ من كون تلك الصور مخزونة فى موطن حتى يتصرّفها المتخيلة و تشاهدها و تلك الخزانة هى الخيال، لكن لك أن تقول: إنّ هذا التصرّف إرجاع إلى الوجه الأوّل، فتدبّر.

فإن قلتم: إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدء الفيّاض فاضت عليه تلك الصورة، و إذا أعرضت امحت و بطلت، لكنّ النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال فيكون متى تأهبّت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه.

قلنا: فلم لايجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أنّ الحس المشترك متى تأهبّت لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدء الفعّال؟.

أقول: القوة الّتي قد حصلت* لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعّال يفيض عليها الصور من غير تجشّم اكتساب جديد بفكر أو إحساس، غيرالقوة الّتي لم تحصل لها بعد هذه الملكة بل تحتاج في إدراكها إلى كسب كالإحساس كما في الحس المشترك، أو الفكر كما في النفس، فإنّ النفس بما هي نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شائت من غير طلب و كسب إلا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات، و تعاقب الأفكار، و ترادف الأنظار، و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدء و هو عندنا جوهر فوق النفس** و دون العقل الفعّال. فهكذا نقول في هذا المقام إنّ إدراك المحسوسات أولا غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حسّ أو شيء آخر. و أما حفظها فيحتاج إلى زيادة ملكة، و شدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة أسبابها عن الحس، و قد سبق أنّ القوة المسترجعة لا توجد في الماديات. على أنّ إثبات المغايرة بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات الّتي يختل بإهمالها شيئ من الأصول الحكمية، فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص و كمال لم يكن به بأس، والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غيرالعقل، و

---

* قوله: «القوة الّتي قد حصلت...» القوة مبتدأ، خبره قوله الآتي بعد سطر: غيرالقوّة الّتي الخ.

** قوله: «و هو عندنا جوهر فوق النفس...» أي العقل بالفعل.

غيرالحس الظاهر، و لها عالم آخر غيرعالم العقل، و عالم الطبيعة والحركة، و هذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن* و أجزائه، و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه، و أحوال البرزخ و بعث الأجساد، و موضع تصرفها كلُّ البدن، و سلطانها فى آخر التجويف الأول، و آلتها الروح الغريزى الّذى هناك.

## فصل (۳)
## فى المتخيلة و الواهمة والذاكرة

أما المتخيلة فتسمّى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها فى ترتيب الفكر و مقدماته. فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بأنّ الفعل و العمل غير الإدراك و النظر؛ فإنّ لنا أن نركّب الصور المحسوسة بعضها ببعض؛ و نفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الّذى شاهدناه من الخارج، كحيوان رأسه كرأس إنسان، و سائر بدنه كبدن فرس، وله جناحان. و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أُخرى.

و اعترض بأنّه إن كان لهذه القوة إدراك كان الشئ الواحد مدركاً و متصرفاً، و إن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل و التركيب، بطل قولهم القاضى على الشيئين لابدّ و أن يحضره المقضىّ عليهما.

و أيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها، فإنّ الوهم مدرِك متصرف معاً. و

---

* قوله: «و هذه القوّة قد أُقمنا البرهان على تجرّدها من البدن...» يعنى بالتجرد هذا التجرّد البرزخى للنفس، فإنّ للنفس درجات من التجرّد كالتجرّد البرزخى و التجرّد العقلى و التجرد الذى فوق التجرّد العقلى. و قوله: «و بها يتحقّق أحوال القبر...»؛ هذا الحكم الحكيم المحكم أصل قويم فى أصول معرفة النفس، و نيله يحتاج إلى كامل مكمّل يهديك إلى الأسرار المودعة فى المقام، و قد بيّنّا كثيراً منها فى مسفوراتنا و الله ولىّ التوفيق.

أجـاب المحقـق الطوسى عن الأول إنّ هذه القوة ليست مدركة؟ و تصرّفها فى شيئين يقتضى حضورهما لا إدراكهما، إذ لايجب أن يكون كلّ حاضر متصرَّف فيه مدركاً.

وعن الثانى أنّ الشىء الواحد يمكن أن يكون مدركاً. و متصرّفاً من وجهين مخـتلفين، أحدهما بحسب ذاته، والآخر بحسب آلته، أو كلاهما بحسب آلتين. و موضـع تصـرُّف هـذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط، و هى قوة للوهم، و بتوسطه للعقل.

و أمـا القـوة الوهمية* فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا: إنا نحكم على المحسوسات بأُمور لايحسّ بها ولا صورة لها فى المواد، و هى إما أُمور ليس من شأنها أن يحسّ بها كالعداوة الّتى يدركها الشاة من الذئب، و المحبة الّتى تدركها السـخلة مـن أُمّهـا. و إمـا أُمـور يمكن أن يحسّ بها كما إذا رأينا شيئاً أصفر حكمـنا بأنه عسل وحلو؛ فإنّ ذلك لا يؤدى إليه الحس فى هذا الوقت، فالقوة الّتى تدرك هذه الأُمور هى الوهم، لكن يدرك القسم الأول أعنى المعانى المتعلقة بالجزئيات بذاته، والقسم الثانى أعنى الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة، ولايجـوز أن يكون شيئاً من القوى المذكورة إذ إدراكاتها مقصورة على الصور المحسوسـة، و هـذا يدرك المعانى، فهى إذن قوة أُخرى، و موضع تصرف الوهم الدماغ كلّه لكنّ الأخص به هو التجويف الأوسط.

واعـلم أنّ الوهم عندنا** و إن كان غير القوى الّتى ذكرت إلا أنه ليس له

---

* قوله: «و أما القوة الوهمية...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط ١، ج ٢، ص ٣٢٩ من طبع هند)؛ ثم ما فى المباحث والأسفار تجده فى نفس الشفاء (الفصل الأول من المقالة الرابعة، ص ٢٣٠. بتصحيح الراقم و تحقيقه و تعليقاته عليه).

** قولـه: «واعلم أن الوهم عندنا...» قد مضى كلام المصنّف فى الفصل الثالث عشر من المسلك الخـامس (المـرحلة العاشـرة) فى اتحـاد العـاقل و المعقـول، ولنا فى المقام نقل تأييد من جذوات

ذات مغايرة للعقل؟ بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي و تعلّقهـا بـه و تدبيرها لـه، فالقوة العقلية المتعلّقة بالخيال هو الوهم، كما أنّ مدركاتـه هـي المعـاني الكلّـية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية، و ليس للوهـم في الوجود ذات أخرى غيرالعقل؟ كما أنّ الكلّي الطبيعي و الماهية من حيث هي لاحقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي.

و الحجـة على ما ذكرناه، أنّ القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث إنها في الشخص المعين، أو لم تدركها إلا مـن حيث إنها في الشخص المعين؛ فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلـية، فـالوهم هوالعقـل. و إن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أنّ العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص، و على تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته، فإنّ وجود الجسم * الشخصي عين جسميته، و وحدته عين اتصـاله، و كـان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته، فكان إدراكه حينئذ بـالحس لا بـالوهم. و بالجمـلة كـلّ معنى معقول كلّي إذا وجد في الأشخاص الجزئـية فوجـوده فيها إما باعتبار أنّ الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلّية و المعلولـية، و الـتقدم و التأخر، و سائر الإضافات كالأُبوة و البنوة و غيرها. و إمـا باعتـبار أنّ لهـا صـورة في تلـك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم. فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف؛ و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلّقاتها. و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة

---

ميرداماد (ط هند، ص ۹۲)، ولا سيّما من القيصري في أواخر الفصّ الآدمي من شرحه على فصوص الحكم للشيخ الاكبر (ص ۹۱ من الطبع الأول الحجري؛ و ص ۲۹۶ و بعدها من ج ۱ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه) فراجع، ثم بسطنا الكلام في ذلك في رسالتنا المعمولة في العلم، و سيأتي تحقيق أنيق من المصنّف أيضاً في آخر الفصل الخامس من هذا الباب.

* قوله: «فإنّ وجود الجسم...» تعليل لكون وجوده و وحدته محسوسين.

و إدراك القسم الثانى* بشيء من الحواس أو بالخيال، فالعداوة مثلا من قبيل القسم الأول؛ و إن كانت متعلقة بخصوصية فهى أمر كلّى مضاف إلى تلك الخصوصية و ليس لها قيام بالأجسام، و إدراكها بالوهم لا بالحس، فالوهم يدرك الكلّى المقيد بقيد جزئى.

وأما القوة الحافظة فهى خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته**، كما أنّ الخيال خزانة للحسّ المشترك. و قد تسمّى أيضاً ذاكرة و مسترجعة لكونه قوية على استعادتها، و هذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى و ذلك إذا أقبل الوهم مستعيناً بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة فى الخيال إلى أن عرضت له الصور الّتى إدرك معها ذلك المعنى، و حينئذ يلوح ذلك المعنى المحفوظ فى الخزانة، و تارةتكون المصير من المعنى إلى الصورة باستعراض المعانى الّتى فى الحافظة إلى أن عرض له المعنى الّذى أدرك معه الصورة الّتى تطلب، و إن تعذرت من هذه الجهة لانمحاء الصورة عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد، فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة و تصير مستقرة فى الخيال، فيعود بسببه المعنى المستقر فى الحافظة.

و اعترض بأنّ حفظ المعانى مغاير لإدراكها، و إدراكها مغاير للتصرف فيها و استعراضها، فالاسترجاع لايتمّ إلا بحفظ و إدراك و تصرّف، فالمسترجعة لاتكون قوة واحدة، فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة.

والجواب إنّ الإدراك للوهم، والحفظ للحافظة، و التصرف للمتفكّرة، و بهذه القوى يتمّ الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أُخرى غيرها، فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية، و كذا الذاكرة مركّب من إدراك و

---

* قوله: «و إدراك القسم الثانى...» القسم الثانى هو مالها صورة فى الأشخاص.

** قوله: «فيها صور مدركاته» أى فيها صور مدركات الوهم. و قوله: «و قد تسمّى أيضاً ذاكرة» أى قد تسمّى الحافظة ذاكرة و مسترجعة.

حفظ يتمّ بالوهم و الحافظة.

و اعلم أنّ هذه القوى و إن كانت متغائرة الوجود، مختلفه الحدوث، منفكّة بعضها عن بعض، فمن الحيوان مالا يكون له إلا الحس الظاهر، و منه ماله خيال ولاوهم له، و منه مالا حفظ له إلا أنها ترجع* عند كمالها إلى ذات واحدة لها شؤون كثيرة. و سيجيء بيان أنّ النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية و المعانى الكلّية فى فصل معقود لهذا، فكن منتظراً متوقعاً لبيانه، و إن سبق منّا تنبيهات كثيرة يتفطّن الذكي اللّبيب على هذا المطلب من غير كلفة، لكنا نوضحه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال، و متاع ثمنه غال.

و ممّا يؤيّد ما ذكرناه إنّ الشيخ قال فى الشفا فى آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس: و يشبه أن تكون القوة الوهميّة هى بعينها المفكّرة والمتخيّلة و المتذكرة، و هى بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة، و بحركاتها و أفعالها متخيلة و متذكرة، فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور و المعانى،و متذكرة بما ينتهى إليه عملها. و أما الحافظة فهى قوة خزانتها إنتهى، ولا ينافى هذا ما ذكره** قبل هذا الكلام متصلا به بل يؤيده، و هو قوله: و هذه القوة المركبة بين الصورة و الصورة، و بين الصورة و المعنى، و بين المعنى و المعنى، كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم؟ بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم، و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة إنتهى، فإنه دل على أنّ مبدء الّذى ينسب إليه التفكّر و التذكّر

---

* قوله: «إلا أنّها ترجع...» الضمير راجع إلى قوله: «هذه القوى».

** قوله: «ولا ينافى هذا ما ذكره...» فى كلماته هذه نظر إلى الردّ على الفخرالرازى حيث قال فى المباحث المشرقية (ط حيدرآباد هند، ج ٢ ص ٣٣٠) بعدنقل عبارات الشيخ من الشفاء و القانون: «واعلم أنّ هذه الاضطرابات دالّة على أن الشيخ كان مضطرب الرأى فى أمر هذه القوى».

و التخـيّل و الحفـظ هـو شيء واحد بالهوية و الذات، كما أنّ مبدء الجميع فى الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع و قوى باعتبار أطواره المختلفة، و درجاته المتفاوتة.

و قال أيضاً فى فصل القوى النفسانية من كتاب القانون: و هاهنا موضع نظر فلسـفى إنـه هـل الحافظـة و المـتذكرة و المسـترجعة لمّا غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان؟ و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى.

و إنمـا لم يحكم هاهنا، و لم يجزم بأحد الشقين التغاير أو الاتحاد لأنّ الحكم بـه إمـا على سبيل المبدئية* فليس ذلك مما يبتنى عليه قاعدة طبيّة؟ ولا على أن يكـون مطلوباً هناك إذ ليس هذا من المسائل الّتى يلزم الطبيب أن يعرفها، إذ موضـع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفة تسرى فى غيره أيضاً فما الحاجة لهم إلى معرفتها.

و أيضـاً الحكم النظرى مفتقر إلى حجة و بيان، و ليس يمكن إثباته بالأدلة الطبـيّة، و إثباته بالبراهين اللّمية لايكون إلا فى علم آخر فوق الطب. و لكن قـال فى الشـفا بهـذه العـبارة: و هذه القوة يعنى الحافظة يسمّى أيضاً متذكرة فـتكون حافظـة لصـيانتها مـا فيها، و متذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباتها و التصـوير لهـا مسـتعيدة إياها إذا فقدت، و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعـل يعـرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر كلامه. فهذا يدل على أنهما قـوة واحـدة و قـد مـرّ أنّ الذكـر يتمّ بفعلين**؛ والاسترجاع بثلاثة أفاعيل، فوحـدة كلّ من الذكر و الاسترجاع اعتبارية، و كذا وحدة القوة الّتى مبدئه، و فوق هذا كلام آخر موعود بيانه. و بالجملة لااضطراب فى كلامه أصلا كما ظن بعضهم، بل هذه القوى مع تعدّدها عنده مفتقرة بعضها إلى بعض، و كلّها آلات

---

* قوله: «إما على سبيل المبدئية» أى كونه من المبادى لعلم الطب.

** قوله: «و قد مرّ أن الذكر يتمّ بفعلين» أى بالإدراك و الحفظ.

للوهم، و نسبة الأفاعيل إليها كنسبة الفعل إلى الآلة، و الفعل بالحقيقة منسوب إلى ذى الآلة لا إلى الآلة؟ و الوهم أيضاً آلة للعقل فيما له عقل. و أما أنّ جميع القوى المدركة و المحركة مع تعدّدها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعيّة، تشمل هذه المعانى و هوياتها، فشىء لم يذهب إليه الشيخ و أتباعه، فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار بشرط صونها عن الأغيار.

## فصل (۴)
## فى بيان أن النفس كل القوى

بمعنى أنّ المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هى النفس الناطقة، و هى أيضاً المحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية و النباتية و الطبيعية، و هذا مطلب شريف، و عليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك، و بعضها من جهة التحريك، و الّتى من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة:

البرهان الأول من ناحية المعلوم إنه يمكننا أن نحكم على شىء بأحكام المحسوسات و الموهومات و المعقولات. فنقول: مثلا إنّ الّذى له لون كذا له طعم كذا، و ماله صوت كذا له رائحة كذا، و الحاكم بين الشيئين لابدّ و أن يحضرهما، و المصدّق لابدّ له من تصور الطرفين، فلابدّ لنا من قوة واحدة ندرك لكلّ المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأنّ هذا اللّون هو هذا المطعوم، و أنّ الّذى له الصوت الفلانى له الرائحة الفلانية، و كذا أذا تخيلنا صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هى صورة زيد المحسوس مثلا، فلابدّ من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية و الصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأنّ هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس، فإنّ القاضى بين الشيئين لابدّ و أن يحضره المقضيّ عليهما. و كذا إذا أدركنا عداوة زيد و صداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس و صورة الموهوم. ثمّ لنا أن نتصرّف فى

الصور الخيالية و المعانى الجزئية المدركة بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و لحكم بإضافة بعضها إلى بعض ايجاباً أو سلباً، و الحكم لا يتمّ إلا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعاً، فإذن المتولّى لهذا التركيب بين المعانى و الصور أو التفصيل قوة واحدة مدركة للمعانى و الصور.

ثم نقول: إذا أحسسنا بزيد أو بعمرو، و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان؛ و ليس بحجر و لاشجر، فحكمنا على المحسوس الجزئى بالمعقول الكلّى. و إذا أدركنا فرساً شخصيّاً حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان، فحكمنا بأنّ هذا المحسوس هو جزئىّ ذلك المعنى المعقول، و ليس جزئى ذلك المعقول الآخر، فإذن فهنا قوة واحدة مدركة للكلّيات المعقولة، و للجزئيات المحسوسة؛ فثبت أنّ النفس قوة واحدة مدركة لجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول: الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محركها مختاراً، و كلّ مختار فمبدء حركته شعوره بغاية الحركة سواءاً كانت حركة عقلية أو حسّية شهوية أو غضبية، و الإنسان يتحرك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل، و بعضها بالوهم، و بعضها لجلب الملائم الحسى، و بعضها لدفع المنافر الحسى، فإذن فى الإنسان شىء واحد هو المدرك بكلّ إدراك، و هو المحرّك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب.

فإن قلت: إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة؛ فبالحقيقة مبادى الإدراكات و التحريكات هى القوى، و هى أمور متعددة.

قلنا: هوالمدرك و المحرّك بالحقيقة و القوى بمنزلة الآلات؛ و قد مرّ أنّ نسبة الفعل إلى الآلة مجاز، و إلى ذي الآلة حقيقة.

فإن قلت: إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حسّاسة. و إذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية، و إذا كانت مدركه للموهومات كانت واهمة، فتكون ذات واحدة عقلا ووهماً و خيالا و حساً و طبعاً و محركاً، و يكون جوهرٌ واحدٌ مجرداً و مادياً.

قلنا: النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأُمور و مباديها إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشرف فالأشرف، و كانت لها حركة فى الاستكمال الجوهرى، و كلّما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهرية كانت حيطتها أكثر و شمولها على المرتبة السابقة أتمّ، فإذن النوع الأخصر الأتمّ يوجد له النوع الأنقص، فكما أنّ نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعية النبات و طبيعته، و النبات تمام لطبيعة المركب المعدنى، و طبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم. فكذا طبيعة الإنسان أعنى ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية والنباتية و العنصرية، و تمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه. فالإنسان بالحقيقة كلّ هذه الأشياء النوعية. وصورته صورة الكلّ منها.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت لاحاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسدّ طريق إثباتها.

قلنا: هذا بعينه كمسألة التوحيد فى الأفعال، فإنّ قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا تدفع قول المحققين منهم إنّ الموثر فى الجميع هو الله تعالى بالحقيقة. فهكذا هاهنا فإنّ النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لابدّ للحكيم من تعرّف شؤونها، و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة، فإنّ من نسب حسّ الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل، و ظلم فى حقّه، إذا لعقل أجلّ من أن يكون شهوة. و كذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلى القوة العاقلة فقد عظم الإساءة له فى باب التحريك، فإنّ تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقاً و عشقاً عقلياً حكمياً. و كذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور و الافاعيل الخسيسة إلى البارى جلّ ذكره من غير توسيط الجهات و القوى العالية و السافلة، و هذا من سوء الأدب منهم فى حق البارى من حيث لايشعرون، و معرفةالنفس ذاتاً و فعلا مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً و فعلا، فمن عرف النفس أنها

الجوهـر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشامّ الذائق اللامس النامى أمكنه أن يرتقى إلى معرفة أن لامؤثر فى الوجود إلا الله.

البرهان الثانى من ناحية العالم إنك لاتشك فى أنك تبصر الأشياء و تسمع الأصوات، و تدرك المعقولات، و لاتشك أنك واحد بالعدد. فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرِك للمحسوسات فجوهر ذاتك الّذى هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعاً، إذلو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتاً واحدة و هوالمطلوب*، و إلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتاً واحدة. و كذاالكلام فى الشهوة و الغضب فإنك لاتشك أنك المشتهى للنكاح أو شىء آخر، و أنك المغضب لعدوك.

فإن قلت: القوة الباصرة الّتى فى العين آلة لى تدرك المبصَر، ثمّ تؤدى ما أدركته إلىّ لِلعلاقة الّتى بينى و بينها فيحصل لى الشعور بالشىء الّذى أدركته القوة الباصرة.

قلنا: بعدالتأدية إليك هل تدرك أنت الشىء المبصَر كما أدركته الآلة أم لا. فإن قلت: نعم** فإدراكك غير إدراك الآلة غير مسلّم، فهب أنّ إدراكك يتوقف على إدراك آلتك إلا أنك أنما تكون مدركا لأجل أنه حصل لك الإدراك، لالأجل أنه حصل لآلتك الإدراك. فإن قلت: أنا لاأدرك بعدالتأدية فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسك آلمك و لذتك و جوعك و عطشك؟ بل علمت أنّ العين هى الّتى آلتك والقوّة الباصرة قد أدركت و أبصرت شيئاً و هذا العلم غير، و حقيقة الرؤية و الإبصار غير، فالعلم بأنّ العين يبصر، و السمع يسمع، و الرجل يمشى، و اليد يبطش، ليس إبصاراً ولا سماعاً و لا مشياً و لا بطشاً. كما أنّ العلم بأنّ غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ

---

* قوله: «و هوالمطلوب...» فلايكون المدرك للمعقولات غيرالمدرك للمحسوسات.

** قولـه: «فإن قلت نعم...» العبارة الصحيحة هكذا: «فإن قلت نعم فإدراكك غير إدراك الآلة غيرمسلّم».

ليس وجداناً للجوع و الألم و اللّذة؛ لكنّ العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنهم يسمعون و يبصرون و يتألمون و يلتذون و يبطشون و يمشون. فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات و المشاهدات. فعلم أنّ النفس بها قوة سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا؛ فبها نسمع، و بها نبصر، و بها نبطش، و بها نمشي فثبت بهذا أنّ جوهر نفسك الّذى أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل وفاهم و باطش و ماش، و إن احتاج * في كلّ نوع من هذه الأفعال إلى الة مخصوصة طبيعية و ذلك مما لانزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة، و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلّت في الوجود صدرت هذه الأفاعيل عنها بدون الآلة. كما شاهده أصحاب النفوس الكاملة. و دل عليه النوم؛ فإنا نفعل هذه الأفاعيل حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات.

البرهان الثالث من طرف العلم على أنّ النفس مدركة للجزئيات. لاشك في أنّ النفس ذات شخصية و هي متعلّقة بالبدن تعلّق التدبير و التصرف كما ستعلم، و معلوم أنّ النفس المعيّنة ليست مدبرة للبدن الكلّي و إلا لكانت عقلا مفارقاً بالكلّية، و لم يكن تعلّقها بالبدن المعين إلا كتعلّقها بسائر الأبدان، و التالي باطل. فالمقدم كذلك. فهي إذن مدبرة لبدن جزئي، و تدبيرالشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعدالعلم به من حيث هويته الشخصية، و ذلك لايكون إلا بحضور صورته الشخصية عندالنفس، و ذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات. و هي مدركة للكلّيات. ففي الإنسان هوية واحدة ** ذات أطوار متعددة.

فإن قلت: إنّ نفسي مدبر بدناً كلّياً ثم إنه يتخصّص ذلك التدبير لتخصّص القابل.

---

* قوله: «وإن احتاج...» الواو وصلية.

** قوله: «ففي الإنسان هوية واحدة...» والصواب أن يقال: «فالإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعدّدة. و ذلك لأنه مظهر التوحيد الصمدي». فتدبّر.

قلت: هذا باطل أما أولا فكلّ عاقل يجد من نفسه إنّه لايحاول تدبير بدن كلّي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

و أما ثانياً فتخصّص هذا التدبير بسبب القابل أنما يكون معقولاً إذا كان بدن الشخص قابلا لتدبير معين لاتقبله سائر الأبدان، وليس الأمر كذلك فإنّ كلّ تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصّص التدبير لتخصّص القابل. و أما ثالثاً فتخصّص البدن و تعينه أنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها، لأنها الجامعة لأجزائه و الحافظة لمزاجه. فلو كان تخصّص التدبير بسبب تخصّص البدن لزم الدور، فهذه هي الوجوه الكلّية في بيان أنّ النفس كلّ القوى، و ليس في ذلك إبطال القوى* كما سبق.

و هاهنا وجوه أُخرى خاصة: أحدها أنا ندعى أنّ محل الشهوة والغضب ليس هو البدن، ولاجسم من الأجسام، لأنّ كل جسم منقسم كما ثبت، فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة، و بطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتهياً و نافراً و ذلك محال.

و ثانيها أنّ القوة الوهمية قوة غير مادية، و إلا لانقسمت العداوة و الصداقة لانقسام محلّها، و كانت من ذوات الأوضاع، فحينئذ يكون للصداقة ربع و ثلث، و تكون قابلة للإشارة الحسية، بأنّ هذه العداوة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أو في البيت، و ليس كذلك؟.

و ثالثها أنّ الخيال و الحفظ قوة غير جسمانية و عليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل و المعقولات، و الّذى نذكر منها هاهنا أنا قد

---

* قوله: «وليس في ذلك إبطال القوى» بل إثبات لها من حيث كونها من المراتب النازلة للنفس و آلات لها، و الابطال من حيث بمنوتها للنفس، فتدبّر.

برهنّا هناك على أنّ الصور الّتى يشاهدها النائمون و الممرورون أو يتخيّلها المتخيّلون اُمور وجودية يمتنع أن يكون محلّها جزء البدن، لما بيّناه أن البدن ذاوضع، و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع. و لما ثبت أيضاً فى بداهة العقول من امتناع انطباع العظيم فى الصغير، فإذا هى موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام*.

طريق آخر إنّ الصور الخيالية لو كانت منطبعة فى الروح الدماغى كما هو المشهور من القوم، لكان لا يخلو إما أن يكون لكلّ صورة موضع معين غير موضع الصورة الاُخرى و ذلك محال، إذ الإنسان الواجد قد يحفظ المجلّدات، و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان وعجائبها، و يبقى صورتلك الأشياء فى حفظه و خياله، و من المعلوم بالبداهة أنّ الروح الدماغى لايفى بذلك، و إما أن ينطبع جميع تلك الصور فى محلّ واحد، فيكون الخيال كاللوح الّذى يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض، ولايتميز شىء منها، ولكنّ الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض غير مغشوش به، فعلمنا أنّ الصور غير منطبعة. على أنّ من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدة فى الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود، و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصورة دون البعض.

وجه آخر أنّ الروح الخيالى لكونه جسماً لابدّ أن يكون لـه مقدار، فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين فى مادة** واحدة و هو محال.

---

* قوله: «ضرباً آخر من القيام»، كقيام الكلام بالمتكلم، و بعبارة أخرى قيام عنه لاقيام فيه.

** قولـه: «لـزم حلـول المقدارين فى مادة...» أحدالمقدارين ذهنى، و ذلك الحلول محال للزوم اجتماع المثلين ولو ماهية. وقوله: «على طريق التشكيك» متعلق بقوله: ذكره الشيخ. وقوله: «لمنا فاتـه» علـة التشـكيك. و قولـه: «مثل أن الإدراك...» بيان لكثير من الأصول. و قوله: «و نحن نعتقده بـرهاناً...» أى نعتقد بما ذكره الشيخ. وقوله: «مثل كون الوجود متحققاً فى الأعيان دون

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات على طريق التشكيك، لمنافاته مع كثير من أُصوله، مثل أنّ الإدراك للشىء المغاير لابدَّ فيه من انطباع صورته فى المدرِك، فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلا للمقدار، و أنَّ الجوهر الواحد لايمكن أن يكون مجرداً و مادياً عاقلا و حساساً و غيرهما من القواعد، و نحن نعتقده برهاناً لكونه مطابقاً لما اعتقدناها من أُصول محققة عندنا يخالف تلك الأُصول، مثل كون الوجود متحققاً فى الأعيان دون الماهية، و كونه قابلا للشدة والضعف، و مثل تجوّز الحركة فى الجوهر و تجدد الطبيعة، و كاتحاد العاقل بالمعقول، و صيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس، إلى غير ذلك من أُمور كثيرة وقع الخلاف منّا معه فيها، و الحقُّ أحقُّ بالاتباع. و هذه عبارته فى المباحثات* بعينها قال: إنَّ المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرِك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرّق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك، و الثانى باطل، لأنَّ أجسامنا فى معرض الانحلال والتزايد بالغذاء.

فإن: قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام مّا هى الأُصول**، و يكون ما ينضمُّ إليها كالدواخل عليها المتصلة بها إتصالا مستمراً، و يكون فائدتها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزيّد غير جوهرى.

فنقول: هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أولا يتحد به؛ فإن لم يتّحد به فلا يخلو إما أن يحصل فى كلّ واحدة من القطعتين صورة

---

الماهية...» هذا ممّا يعتقده الشيخ أيضاً. قوله: «وهو محال» للزوم اجتماع المثلين و لو ماهية.

* قوله: «و هذه عبارته فى المباحثات...» شروع فى الوجه الرابع الذى ذكره الشيخ.

** قوله: «أجسام ما هى الأصول...» و هى الأعضاء الأصلية المتكوّنة عن المنى.

خيالية عليحدة، أو ينبسط عليهما صورة واحدة، و الأول يوجب أن يكون المتخيل من كلّ شيء واحد اثنين. واحد يستند به الأصل، و واحد يستند به المضاف إلى الأصل.

و أما الثانى فإذا غاب الزائد* بقي الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لايبقي المتخيلات تامة بل ناقصة. على أنّ ذلك من الممتنع. و إما أن اتحد الزائد بالأصل فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضه فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبدل واحداً، فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل، كما أنّ الزائد في معرض التحلل. فظهر مما قلناه: أنّ محلّ المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرّق و يزيد بالاغتذاء، و إذا كان كذلك فمن الممتنع أن يبقي صورة خيالية بعينها، لأنّ الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحداً فلابدّ و أن يتغير كلّ ما فيه من الصور. ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى فإما أن يتجدد بعد زوالها صورة أُخرى تشابهها أو لايتجدد، و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه، و كما أنّ الموضوع الاول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الّذى تجدد ثانياً وجب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة، و يلزم من ذلك أن لايبقى شيء من الصور في الحفظ و الذكر؟ لكنّ البديهة تشهد** بأنّ الأمر ليس كذلك. فإذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس، و النفس أنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور. فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحاً، و يكون للنفس هيأة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شائت من المبادي المفارقة، و حينئذ يكون الأمر في المتذكرات و

---

* قوله: «و أما الثانى فإذا غاب الزائد...» أى إذا فات الزائد.

** قوله: «لكن البديهة تشهد...» النسخ المصحّحة: «لكنّ الحسّ يشهد».

المتخيلات على وزان المعقولات، من جهة أنّ النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فدذا انمحت الصور المستحصلة* تمكّنت من استرجاعها متى شائت من العقل الفعال. كذا هاهنا إلا أنّ المشكل أنّه كيف ترتسم الأشباح الخيالية في النفس؟ ثم قال في آخر هذا الفصل: و بهذا و بأمثاله يقع في النفس أنّ نفوس الحيوان غيرالناطق أيضاً جوهر غير مادى، و أنه هو الواحد بعينه المشعور به، و أنه هو الشاعر الباقي، و أنّ هذه الأشياء الآت متبدلة عليه، فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه.

## فصل (۵)

## في دفع ما قيل في ان النفس لاتدرك الجزئيات**

و هي وجوه عامة، و وجوه خاصة، أما الوجوه العامة فهى أربعة:

الاول أنّ العقلاء ببداهة عقولهم يدركون أنّ إدراك المبصرات حاصل في البصر لافي غيره، و الإحساس بالأصوات حاصل في الأُذن لافي غيره، و كما أنّ البداهة حاكمة بأنّ اللسان غير مبصر، و العين غير ذائقة، كذلك حاكمة بأنّ اللسان ذائق؛ و العين مبصرة. فلو قلنا: بأنّ المدرِك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هوالنفس لزم بطلان هذه الاختصاصات*** المعلومة.

وليس لقائل أن يقول: القوة المدرِكة و إن كانت غير موجودة في هذه

---

* قوله: «فإذا انمحت الصور المستحصلة...» و في بعض النسخ المصحّحة عندنا: «فإذا نمحت الصور المتخيّلة».

** قوله: «فصل في دفع ما قيل في أنّ النفس لاتدرك الجزئيات...» ناظر إلى المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣٣٧).

*** قوله: «لزم بطلان هذه الاختصاصات...» كاختصاص الذوق باللسان و الإبصار بالعين و هكذا.

الأعضاء لكنّها آلات لها. فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت.

لأنّا نقول: النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم؟ أو إلى البشرة فالبشرة عندالضرب هل تتألم أم لا؟ فإن أدرك فقد حصل المطلوب، و إن لم يدرك فيجب أن لايكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جارياً مجرى اليد في كونه آلة الذوق.

والجواب أنّ أكثر الناس يجدون إدراكاته الكلّية و تعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم و دماغهم*، فهل يدلّ على أنّ محلّ هذه الإدراكات الكلّية هوالقلب و الدماغ؟ و إن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه.

و أيضاً العقلاء ببديهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هوالعين، ولا السامع هو الأذن، و لا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هوالسميع البصير المتكلّم، حتى أنّ بعضهم اعتقدوا في بأدى نظرهم أنّ الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات، ثم لما لاح لهم أنّ الآحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و تشكّكوا، والأكياس منهم تنبّهوا للنفس، فظهر أن ليس** العلم بكون العين مبصرة علماً بديهياً بل العلم البديهي حاصل في أنّ للعين اعتباراً في حصول الإبصار، فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة.

الثاني أنا نرى أنّ الآفة إذا حلّت عضواً من هذه الأعضاء بطلت الأفعال

---

* قوله: «من جانب قلبهم و دماغهم...» قيل: يمكنَ أن يقال إنهم يجدون عند التعمّق في المعاني إولاً التغيّر في القلب و انبعاث الحرارة فيه، و بعبارة أخرى تأثر فيه تتمّة حالة أخرى شبيه القبض عند حصول المعاني لهم في الدّماغ.

** قوله: «فظهر أن ليس...» عرض على العبارة تصحيف، صحيحها هكذا: «فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصرة علماً بديهيّاً بل العلم البديهي حاصل في أنّ للعين اعتباراً الخ».

أوضعفت أو تشوشت، و ذلك ظاهر فى الحواس الخمس الظاهرة. و أما الحواس الباطنة فالتجارب الطبيّة دالة على أنّ الآفة متى حلّت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل، و إن حلّت البطن الأوسط اختل التفكر، و إن حلّت البطن المؤخر اختل الذكر، ولولا أنّ هذه القوى جسمانية لما كان الأمر كذلك.

والجواب أنّه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلآت فى فاعليتها لتلك الأفعال لا فى ذواتها، ألاترى أنّ صاحب العيون الضعيفة يحتاجون إلى البلّور فى الرؤية، و لم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة، فكذلك فى هذه الآلآت الطبيعية.

و الثالث أنّ هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة و ذلك بعيد.

والجواب أنه أىّ محال يلزم من ذلك. و أقول: التحقيق أنّ الحيوانات التامة*

---

* قوله: «وأقول التحقيق أن الحيوانات التامّة...» قد أفاد العلامة القيصرى فى آخر التنبيه الأول من الفصل الرابع من مدخل شرحه على فصوص الحكم للشيخ الاكبر محيى‌الدين (ج ۱، ص ۱۰۲ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه) بقوله:

«و لا تظنّ أن مبدأ النطق الذى هوالنفس الناطقة ليس للحيوان لينضمّ معه فيصير الحيوان به إنساناً، مع أنه غير صالح للفصليّة لكونه موجوداً مستقلاً فى الخارج. بل هذا المبدأ مع كل شىء حتّى الجماد أيضاً، فإنّ لكلّ شىء نصيباً من عالم الملكوت و الجبروت.

و قد جاء ما يؤيّد ذلك من معدن الرسالة المشاهد للأشياء بحقائقها ـ صلوات‌الله عليه ـ مثل تكلّم الحيوانات و الجمادات معه، و قال تعالى: «وإن من شىء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» (الإسراء، ۴۴)

و ظهورالنطق لكلّ أحد بحسب العادة و السنّة الإلهيّة موقوف على اعتدال المزاج الإنسانى، و أما للكمّل فلا لكونهم مطّلعين على بواطن الأشياء مدركين لكلامها الخ».

الّتي لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لاعن عالم الصورة المقدارية؛ فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية.

و أيضاً فإنا لانقول بأنّ إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندّعي أنّ نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها، ثم لما ثبت إدراكها للكلّيات، و ثبت أنّ مدرك الكلّيات أمر مجرد، فيحكم بأنّ قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكلّيات. و أما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلاجرم بقي الأمر فيها مشكوكاً فيه.

والرابع إنا إذا أدركنا هذه الكرة فلابدّ و أن يرتسم في المدرك صورة الكرة، و من المحال أن ترتسم صورة الكرة فيما لا وضع له و لا حيّز ولايكون إليه إشارة،

---

و ما قال المتأخّرون: «بأنّ المراد بالنطق هو إدراك الكلّيات، لا التكلّم» مع كونه مخالفاً لوضع اللغة، لايفيدهم لأنّه موقوف على أنّ الناطقة المجرّدة للإنسان فقط، و لا دليل لهم على ذلك و لا شعور لهم على أن الحيوانات ليس لها إدراك كلّي، و الجهل بالشيء لاينافي وجوده، و إمعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب أن تكون لها إدراكات كلّية.

و أيضا: لايمكن إدراك الجزئي بدون كلّيه إذا الجزئي هو الكلّي مع التشخص، و الله الهادي.

و اعلم أن في كشكول الشيخ البهائي بعض اللطائف و الإشارات في المقام، فإن شئت فراجعه (الطبع الأول المعروف بطبع نجم الدولة، ص ۳۸۶). و قال العارف الرومي في المثنوي:

| | |
|---|---|
| گر تو را از غيب چشمى باز شد | با تو ذرّات جهان همراز شد |
| نطق آب و نطق خاك و نطق گل | هست محسوس حواس اهل دل |
| جمله ذرّات در عالم نهان | با تو ميگويند روزان و شبان |
| ما سميعيم و بصيريم و با هشيم | از شما نامحرمان ما خامشيم |
| از جمادى در جهان جان رويد | غلغل اجزاى عالم بشنويد |
| فاش تسبيح جمادات آيدت | وسوسه تأويلها بربايدت |

أقول: في الجواب إنّ هذا الإشكال أنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صورة المدرَك في ذات المدرك، و ليس عندنا كذلك؟ بل بقيام صورته بالمدرِك، و القيام لايستلزم الحلول بل المثول فقط.

و أما الجواب بأنكم و إن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تنكرون إدراكها للكلّيات، فإذا أدركت الكرة الكلّية فلابدّ أن يرتسم فيها صورة الكرة، فيعود الإشكال الّذى ذكرتم بأنّ مالا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع؟

فباطل لأنك قد علمت في مباحث الوجود الذهني أنّ المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأُولى لابالحمل المتعارف، و أنّ مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عندالعقل يصدق عليها نقائضها، فالكرة العقلية الكلّية ليس كرة ولا ذات مقدار، بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرة ذات مقدار شخصي، لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم. و قد مرّ هذا في مباحث مقولة الوضع.

و أما الوجوه الخاصة فقداحتجوا على أنّ الإدراكات الظاهرة جسمانية بأن قالوا: لو كان المدرِك للمحسوسات هوالنفس وجب أن لايتوقف إحساسنا على حضورها، و كان يجب أن يكون إدراكها للقريب و البعيد و الحاضر و الغائب واحداً، لأنّ النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا يقال: إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلآت الّتى يصح عليها القرب و البعد.

لأنا نقول: العين إذا لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب و البعد بالنسبة إلى الرائي بل بالنسبة إلى غيره، فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد، فإنه لايكفي ذلك في حصول الإبصار لعمرو.

والجواب أنّ النفس و إن كانت هي المدركة للمحسوسات لكنّ إدراكها لها موقوف على شرائط:

منها كون الآلة سليمة و المحسوس حاضراً عند الآلة على نسبة مخصوصة، و إذا كان إدراكها للمبصرات موقوفاً على حضورها عند هذه الآلات لاجرم اختلف الحال بالغيبة والحضور، و البعد و القرب.

اقول: التحقيق إنّ النفس ذات نشئآت ثلاثة عقلية و خيالية و حسّية، و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس، فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس، و الحسّ آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع، فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة و إدراك النفس، و الحاجة إلى الحضور الوضعى أنما تكون من حيث التأثر الحسى و هو الانفعال، لامن حيث الإدراك النفسانى و هو حصول الصورة؟.

و احتجوا أيضاً على أنّ التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث:

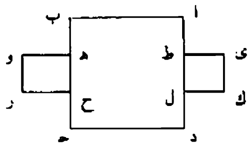
أوليها و هى أقوى الأدلة المذكورة فى هذا الباب أنا إذا تخيلنا مربّعاً مجنّحاً بمربعين* متساويين لكل منهما جهة معيّنة فلاشك فى تميّز كل من المربعين الطرفين عن الآخر فى الخيال، فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أولامر غير لازم. والقسما ان الأولان باطلان لأنّ المربعين الطرفين متساويان فى الماهية**.

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميّز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فارض و اعتبار معتبر أو لايلزم و الأول باطل:

أما أولا فلأنا لانحتاج فى تخيل أحد المربعين يميناً والآخر شمالاً إلى فرض

---

* قوله: «انّا إذا تخيّلنا مربّعاً مجنّحاً بمربّعين...» هذه صورته:




ناظر إلى بيان الشيخ الرئيس فى الفصل الثالث من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ص ۲۶۰ بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه)؛ و إن شئت فراجع المباحث المشرقية للفخرالرازى أيضاً (ط حيدرآباد هند. ج ۲، ص ۳۳۹).

** قوله: «فى الماهية» أى متساويان فى الماهية و الذات.

اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربّع الأيمن عملا ليصير بعينه المربّع الأيسر، و ذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانياً فلأنّ الفارض لايمكنه أن يخصّصه بذلك العارض إلا بعد امتيازه عن غيره، فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور. و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض وجب أن يكون ذلك بسبب الحامل، و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أى المادة الخارجية أو الحامل الثانى و هو الذهن، و الأول باطل.

أما أولا فلأنّ كثيراً ما يتخيل ما ليس له فى الخارج وجود مع أنه لايمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف.

و أما ثانياً فلأنه لوكان محل المربّعين الخياليّين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر؛ فإذن هذا الامتياز بسبب القابل الثانى و هو الذهن، فإنّ محلّ أحد المربعين غير محلّ المربّع الآخر و إلا لامتنع أن يختصّ أحدهما بعارض مميّز دون الآخر و هذا لايعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسماً.

فإن قيل: أليس يمكننا أن نعقل مربّعاً كلّياً و نقرن به كونه يميناً أو يساراً و يتميز فى العقل حينئذ بين المربّع الأيمن و المربّع الأيسر؟.

فنقول: المربّع الكلّى أمر يقرن به العقل حدّ التيامن و التياسر، فيكون ذلك بفرضه حتى إنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض. و أما فى التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأنّ المربّع المعين الّذى على الأيمن لايمكن أن يكون بفرض فارض حتى يغيّر هو فى نفسه فى الخيال مربّعاً أيسر فظهر الفرق.

و ثانيها أنّ الصور الخيالية مع تساويها فى النوع قد يتفاوت فى المقدار فيكون البعض أصغر و البعض أكبر، و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للآخذ، و الأول باطل، لأناقد نتخيّل ما ليس بموجود فى الخارج فتعين الثانى، و هو أنّ الصورة تارة يرتسم فى جزء أكبر، و تارة فى جزء أصغر.

و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيّل السواد و البياض في شبح خيالي واحد، و يمكننا ذلك في جزئين و لو كان ذلك الجزآن لايتميّزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر و الممكن، فإذن الجزآن متميزان في الوضع.

و الجواب عن الحجة الأولى بوجهين النقض و الحل.

أما الأول فأنا نتخيّل الأمور العظيمة؛ فإذا انطبع في الروح الخيالي من الصورة الخيالية ما يساويه فالّذي يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالي أولا ينطبع؛ فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم: إنّ التخيل لأجل هذا الانطباع، فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه، و يكون محل ما يساويه و محل ما يفضل عليه شيئاً واحداً، مع أنا نميّز بين القدر المساوي والقدر الفاضل، و ذلك يدل على أنّ الصورتين الخياليتين و إن حصلا لشيء واحد فإنه يمكننا أن نميّز بينهما. و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتي المربعين الطرفين في النفس أن لايميّز في الخيال أحدهما عن الآخر. و على الجملة فالإنسان ربما طاف العالم، و شاهد البلدان و يكون مع ذلك حافظاً للمجلّدات، فإن كان صورة كلّ من تلك الأمور في جزء من الدماغ متميّزاً عن الجزء الّذي لم يرتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أنّ القدر القليل منه لايفي بذلك، و إن لم يجب أن يكون لكلّ صورة خيالية محل عليحدة بل يجوز أن يكون في محلّ واحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميّزاً عن البعض، فحينئذ لايلزم من ارتسام جميع الصور في النفس أن لايتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أنّ تلك الصور ليست مما كانت النفس قابلة لها؟ بل النفس فاعلة، و هويّة كلّ من المربّعين بأمر لازم لهويّته المجعولة للنّفس، و ليست هويّة المربّع الخيالي كهويّة المربع الخارجي حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة، لأجل أسباب خارجة بل هي أمر بسيط صوري لامادة له، و إنما المخصّص لهويّته من جهة الفاعل المتخيّل حتى أنّ الوهم إذا

توهّـم القسـمة و الانفكـاك فى مقدار موجود فى الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم فى التقسيم الخـارجي، لأنّ ذيـنك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا مـن سـنخ ذلـك المقدار الأول، فجميع ما يتصوّره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد فى الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعليّة، دون التكوين والتخلـيق مـن المخصّصات القابليّة، و هى كصدور الأفلاك من المبادى العالية من حيـث إنّ منشأ صدورها و تخصيصها تصورات تلك المبادى، و الفرق أنّ تصـورات المـبادى مـن لـوازم ذاتها و غير مأخوذة من سبب خارجى، و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجة أثر فى إنشاء هذه الصور فى عالم الخـيال بـالإعداد و التخصيص. فنقول: إذا أدرك الحس صوراً خارجية كمربّع مجنّح بمربّعين على نسبة مخصوصة مثلا فى الخارج و ذلك الشكل و هو لايكون موجوداً فى الخارج إلا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جعـلا و وجـوداً لكونـه موجـوداً فى مـادة قابلة للانقسام، فللخيال أن يفعل بإزائهـا صـوراً مثـلها أو مخالفة لها جعلا واحداً بسيطاً، و إن كان على الوجه المعهود من الخارج فى الجهات و الأوضاع. و لايلزم من ذلك أن يكون الخيال ذاجهة و وضع إذ صورة الجهة و الوضع لايلزم أن يكون ذات وضع وجهة.

فـإذا تقـرّر هذا فنقول: قول المعترض: إنّ تخصّص هذا المربع الخيالى ليس بفرض فارض و اعتبار معتبر.

قلـنا: لانسـلّم بـل تخصصـه بمجـرد اعتبار المعتبر و تصوّره و جعله جعلا بسـيطاً. قوله: و إلا لأمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملا به يصير المربع الأيمن الأيسر. قلنا: تخصيص الفاعل للأمر الصورى الّذى لا مادة لـه ليس إلا جعل هويّته الصورية لا إفادة صفة أو عرض على مادة، وليس فى المربع الخيالى إلا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفسـانى اختراعاً بسـيطاً.

و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالى مربعاً آخراً، و هذا

المقـدار مقداراً آخراً، و أرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لايمكن لها ذلك؛ إذ لـيس لتلك الأمور تركيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول و مجعول إليه، بل كلّ واحد من تلك الأمور صورة فقط بلامادة قابلة، و تلك الصور عين تصور النفس و مشيّتها و إرادتها. فاذا انقسم مقدار خيالى إلى قسـمين كـان ذلـك فى الحقيقة إنشاؤهما ابتداءاً لامن شىء سواءاً عدم المقدار الأول أولا، و إذا عـدم فـلم يعـدم إلى شىء ليلزم وجود مادة قابلة هناك، و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات الماديّة.

أمـا الجـواب عـن الحجـة الثانية و هى أنّ الصور الخياليّة فقد يتفاوت فى المقـدار مـع اتحادهـا فى الـنوع. فـنقول: هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه، ولا للآخـذ بـأن يكون مادة قابلة لها، بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

و أما عن الحجة الثالثة فنقول: إنا لاننكر تغاير الأشباح و تعدّد مقاديرها و اختلافها فى الإشارة الخيالية لكن لايلزم من ذلك كون النفس جوهراً مادياً أو كونها غير مدركة للجزئيات* و الخياليات.

و اعـلم أنّ الامتـياز فى الإشـارة الخيالـية لايوجـب كون الصـور المقدارية الموجـودة فى عـالم الخـيال و المثال ذوات أوضاع حسّية موجودة فى جهة من جهـات هـذا العـالم المـادى المسـتحيل المتجدد الزمانى ليلزم المنافاة بين تجرّد الـنفس و تصـورها للصـور المقدارية و الأشباح المثالية. و سيأتى تحقيق هذه المسألة فى مباحث المعاد و حشر الأجساد.

و احـتجوا على أنّ الوهم قوة جسمانية بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانياً وجـب أن يكـون الوهـم الّـذى لايدرك إلا ما يكون متعلّقاً بصورة جسمانية كذلك.

---

* قوله: «أوكونها غير مدركة للجزئيات...» أى على تقدير كونها غير ماديّة.

و توضيحه أنّ مدرَك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا الشخص، أما الأول فباطل، لأنه أمر كلّي إدراكه بالعقل و كلامنا في الإدراكات الجزئية، فبقي الثاني لكنّ المدرِك لصداقة هذا الشخص وجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص، لأنّ إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لايمكن إلا بتصور الطرفين، فإذن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية، لكن قد ثبت أنّ مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم إذاً جسماني.

والجواب عن هذه الحجة أنا قد بيّنا أنّ مدرك الصور الخيالية* الجزئية غير قوة بدنية و لا مادية، فالوهم أولى بكونه غيرمادي.

والتحقيق أنّ وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية، و نسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصّة من النوع إلى الطبيعة الكلّية النوعية، فإنّ الحصّة طبيعة مقيّدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها و الإضافة إليه داخلا فيها. علي أنها إضافة لا علي أنها مضاف إليه. و علي أنها نسبة و تقييد لاعلى أنها ضميمة و قيد. فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص، و العداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلّق بالخيال، و العداوة المنضمة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال، فالعقل الخالص خارج عن الكونين** ذاتاً و فعلا، و الوهم مجرَّد عن هذا العالم ذاتاً و تعلّقاً، و عن الصورة الخيالية ذاتاً لا تعلّقاً و الخيال مجرَّد عن

---

* قوله: أن مدرك الصور الخيالية...» أى قد بيّنا أنّ الخيال قوة غير بدنية ولا ماديّة؛ و قد مرّت الإشارة منّا إلى هذا التحقيق في الموضعين من الكتاب؛ أحدهما في البحث عن اتحاد العاقل بمعقوله (في الفصل الثالث عشر من الطرف الأول من المسلك الخامس ـ المرحلة العاشرة ـ في أنواع الإدراكات (ج ۳، ص ۴۱۹ من هذا الطبع)؛ و الموضع الثاني في الفصل الثالث من هذا الباب الخامس من علم النفس، فراجع.

** قوله: «خارج عن الكونين» أى الخارجي و الخيالي.

هذا العالم ذاتاً لاتعلّقا، و نسبة الإرادة أي القوة الإجماعية إلى الشهوية الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك، و كلّ واحدة منهما* عندنا قوة مجردة عن المادة. لكن لم نجد في كلام أحد ما يدل على أنّ المحرّكة الشوقيه جسمانية، و الّتي لاخلاف لأحد ولاشبهة في كونها جسمانية هي المحرّكة الفاعلة القريبة لا الباعثة، و هي المسماة بالقدرة لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب و العضلات المميلة لها بالقبض و البسط و الجذب و الدفع، و كذا حكم الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة و المركبة بالمباشرة بحركاتها الطبيعية و القسرية و النفسانية، لأنّ القسرية راجعة إلى الطبيعية، و النفسانية أيضاً لايمكن إلا باستخدام الطبيعة والله ولّي الجود و الحكمة.

## فصل (۶)
## في تعديد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها** و نحن نحمل كلامهم على الرموز و نأولها تأويلات حسنة بقدرما يمكن انشاءالله تعالى

قال: قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه.

فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة.

---

* قوله: «و كل واحدة منهما...» أي كل واحدة من الإرادة أي القوّة الإجماعية و الشهوة الحيوانية قوّة مجرّدة عن المادّة.

** قوله: «ذكرها الشيخ في الشفاء و نقضها...» ذكرها في الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن السادس من الشفاء في ذكر ما قاله القدماء في النفس و جوهرها و نقضه (ص ۴۸ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه).

و قوله: «قال: قداختلف...» أي قال الشيخ في الموضع المذكور من الشفاء: قد اختلف الخ. و قوله: «و منهم من سلك طريق الحياة غير مفصّلة» أي سلك طريق الحياة ملخّصة.

و منهم من سلك إليه من جهة الإدراك.

و منهم من جمع المسلكين.

ومنهم من سلك طريق الحياة غير مفصّلة.

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيّل عنده أنّ التحريك لايصدر إلا عن محرّك، و أنّ المحرّك الأول يكون لامحالة متحركاً بذاته، و كانت النفس محركة أولية إليها يتراقى التحريك من الأعضاء والعضل و الأعصاب، فجعل النفس متحركة بذاتها، و جعلها لذلك جوهراً غير مائت معتقداً أنّ ما يتحرك لذاته لايجوز أن يموت. قال: و لذلك الأجسام السماوية ليست تفسد، و السبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع* أن يكون النفس جسماً، فجعلها جوهراً غير جسم متحركاً لذاته. و منهم من جعلها جسماً و طلب الجسم المتحرك لذاته.

فمنهم من جعل ما كان من الأجرام الّتي لاتتجزى كريّاً ليسهل دوام حركته، و زعم أنّ الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، و أنّ التنفّس غذاء للنفس و أنّ النَّفَس تستبقي به النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء الّتي هي الأجرام الّتي لاتتجزى الّتي هي المبادى، و أنها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجوّ، فلذلك صلحت لأن تحرّك غيرها.

و منهم من قال: إنها ليست هي النفس** بل إنّ محرّكها هوالنفس، و هي

---

* قوله: «فمنهم من منع...» أى من الذين قالوا إنّ النفس متحركة بذاتها و محركة بذاتها منع أن تكون الخ. قوله: «فمنهم من جعل...» أى هذا الجسم المتحرك و هوالنفس ما كان من الأجرام التى لا تتجزّى أى الأجرام الصغار الصلبة كرياً الخ. و قوله: «و أنّ النَّفَس تستبقى به النَّفس بإدخال بدل مايخرج...» النفس الاول بفتح النون و الفاء كليهما، والنفس الثانى بفتح النون و تسكون الفاء أى النفس الناطقة و سائرالنفوس الحيوانيّة مطلقا.

** قوله: «ومنهم من قال إنها ليست هي النفس...» ضمير «إنّها» راجع إلى الأجرام التى لا

فيها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس ناراً، و رأى إنّ النار دائم الحركة.

وأما من سلك طريق الإدراك فمنهم من رأى* إنّ الشيء أنّما يدرك ما سواه لأنـه متقدم عليه و مبدءله؛ فوجب أن يكون النفس مبدءاً فجعلها من الجنس الّـذي كـان يـراه مبدءاً إما ناراً أو هواءاً أو أرضاً أو ماءاً. و مال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة الّتي هي مبدء التكوّن. و بعضهم جعلها جسماً بخاريـاً إذ كان يرى أنّ البخار مبدءالأشياء و كلّ هؤلاء كان يقول: إنّ النفس أنّما تعرف الأشياء كلّها لأنها من جوهر** المبدء لجميعها، و كذلك من رأى إنّ المبادى هى الأعداد فإنّه جعل النفس عدداً.

و مـنهم مـن رأى أن الشـيء أنّما يدرك ما هو شبيهه، و أنّ المدرِك بالفعل شبيه المدرَك بالفعل فجعل النفس مركبةً من الأشياء الّتي يراها عناصر. و هذا هو قول أنباد قلس فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة و من الغلبة و المحـبة***. وقـال: إنمـا تـدرك النفس كلّ شيء شبهه فيها، و أما الّذين جمعوا

---

تـتجزّى، أى و مـنهم مـن قال إن تلك الأجرام التى لاتتجزّى ليست هى النفس، بل إن محركها هوالـنفس و هى فيها أى النفس فى تلك الأجرام الصغار الصلبة الّتى لاتتجزّى، و تدخل النفـس البدن بدخولها أى بدخول تلك الأجرام الصغار الصلبة الكريّة التى لاتتجزّى.

* قوله: «فمنهم من رأى...» يفهم منه أن اعتقاد هذا القائل أن المدرك لامحالة يجب أن يكون علّة لمدركاتـه. و قولـه: «لأنه متقدّم عليه و مبدأ لـه» أى علة لـه، فوجب أن تكون النفس لكونها مدركةً مبدءاً الخ.

** قوله: «لأنّها من جوهر...» أى لأن النفس من جوهر المبدأ لجميعها.

و قوله: «و كذلك من رأى أن المبادى هى الأعداد فإنه جعل النفس عدداً» راجع فى ذلك إلى ص ۷۰ من ج ۲ من الطبع الأول من الحجرى من الشفاء.

*** قولـه: «و من الغلبة و المحبّة» راجع فى ذلك إلى المجلّد الأول من الطبع الأول الحجرى من

الأمرين فكالّذين قالوا: إنّ النفس عدد محرك لذاته، فهي عدد لأنها مدركة، و هـى مـتحركة لذاتهـا لأنها محركة أولية*. و أما الّذين اعتبروا أمر الحياة غير مفصّلة.

فمنهم من قال: إنّ النفس حرارة غريزية، لأنّ الحياة بها.

و مـنهم مـن قال: بل برودة، و إنّ النفس مشتقّة من النَفس، و النَّفَس هو الشيء المبرّد و لهذا ما يتبرّد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال: بل النفس هوالدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة.

و مـنهم مـن قـال: بـل النفس مزاج لأنّ المزاج مادام ثابتاً لم تتغير صحّة الحياة.

و منهم من قال: بل النفس تأليف و نسبة بين العناصر، و ذلك لأنا نعلم أنّ تألـيفاً مّـا يحـتاج إليه** حتى يكوّن من العناصر حيوان، ولأنّ النفس تأليف فلذلك يميل إلى المؤلفات من النغم و الأراييح و الطعوم و يلتذبها.

و مـن الـناس من ظنّ أنّ النفس هو الإله تعالى عما يقوله الملحدون علواً كـبيراً، و أنـه يكـون فى كلّ شيء بحسبه*** فيكون فى شيء طبعاً، و فى شيء نفساً، و فى شيء عقلا سبحانه تعالى عمّا يشركون قال فهذه المذاهب المنسوبة

---

الشـفاء (ص ١٩٨). و قولـه: «فهي عدد لأنها مدركة» أى النفس مُدرِكة و كل مدرِك يجب أن يكون مبدءاً لمدركه و المبدأ هوالعدد فيجب أن يكون النفس عدداً.

* قوله: «لأنها محركة أولية» و كلّ محرّك متحرك كما سلف. و قوله: «و أما الذين اعتبروا الحياة غير مفصّلة...» أى هؤلاء لمّا وصلوا إلى معرفة النفس من مسلك الحياه فجعلوها من سنخ الحياة و مقوّماتها و لوازمها و معدّاتها و محدّاتها.

** قوله: «لأنّا نعلم أن تأليفاً مّا يحتاج إليه...» ضمير «إليه» راجع إلى قوله تأليفا مّا.

*** قولـه: «و أنه يكون فى كل شيء بحسبه...» ضمير «أنه» راجع إلى النفس هو الإله. وقوله: «قال فهذه المذاهب...» أى قال الشيخ قدس سرّه فى الشفاء: فهذه الخ.

إلى القدماء الأقدمين في أمر النفس و كلّها باطلة. ثم شرع في نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها.

أقول: نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها في غاية السهولة بعد أن ثبت أنّ النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام، و كلّ من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أنّ النفس جوهر شريف، ليس من نوع الأجسام الدنيّة كالنار والهواء و الماء و الأرض، ولا من باب النسب و التأليفات، كيف يذهب على الحكماء السابقين كأنباذقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس و أحوالها؟ فإذن التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح.

فنقول: و من الله الاستعانة أما قولهم: إنّ النفس متحركة لكونها محرّكة أولية فكلام صحيح مبرهن عليه، ولا يلزم منه كون النفس جرماً من الأجرام، أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان، و تقدم ذكرها تصريحاً و تلميحاً من أنّ لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من حدّ الإحساس إلى حدّ التعقل، فتارة تتحد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها و تكوّنها، و طوراً تبلغ إلى حدّ التخيل فتتحد بالخيال، و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلا مفارقا متبرّي الذات عن الأجرام و الجرميات.

و ما أسخف القول: بأنّ النفس* عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حدّ كونها عقلا بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الأعلى عند المقربين جوهر واحد بلاتفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراضه اللاحقة؛ حتى أنّ نفوس البُله و الصبيان و نفوس الأنبياء عليهم السلم متحدة بالحقيقة و الماهية وإنما الاختلاف و التفاضل بينهم بضمائم خارجة بعضها من باب

---

* قوله: «و ما أسخف القول بأن النفس...» و ذلك القول هو قول المشّاء كما في الشفاء، و الكلام طعن عليهم، و سيأتي في الفصل الثاني من الباب السابع أيضاً، كما قد مضى أيضاً في الفصل الثامن من المسلك الخامس (ج ۳، ص ۳۷۵ من هذا الطبع).

السلوب و الإضافات، و بعضها من باب الانفعالات، و بعضها من باب الكيفيات، فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية، فاذاً الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان، فاذا قيل: النبي(ص) أشرف أفراد الإنسان كان معناه أنّ شيئاً خارجاً من حقيقته و حقيقة أُمته كالعلم و القدرة هو أشرف منهم، فلا فضيلة لـه في ذاته من حيث هويّته و ماهيته على سائر الأفراد. و هذا قبيح فاسد عندنا فإنّ جوهر نفس النبي(ص) بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدميّة، و أشدها قوة و كمالا، و أنورها و أقواها تجوهراً و ذاتاً و هوية، بل ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كلّ نفس و عقل، كما قال: «لي مع‌الله وقت لايسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» و إن كان مماثلا لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشرى كما في قوله تعالى: «إنما أنا بشر مثلكم» فظهر أنّ للنفس الإنسانية تطورات و شؤوناً ذاتية و استكمالات جوهرية، و هي دائمة التحوّل من حال إلى حال، و من راجع إلى ذاته يجد أنّ له في كلّ وقت و آن شأناً من الشؤون المتجددة.

و أما قولهم: إنّ المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته فهو أيضاً صحيح، لأنّ مرادهم من المحرّك الأول هو الفاعل المباشر للتحريك، و هو إما الطبيعة أو النفس فيما لـه نفس، و قد مرّ بيان هذا المطلب في مباحث القوة و مباحث الحركة أي بيان أنّ العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية و الكيفية و الأينيّة و الوضعية لابدّ أن تكون جوهراً متبدّل الهوية و الوجود، و إن كانت ثابتة الماهية. و المراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التي في الأفلاك، لأنها أيضاً صادرة من طبيعة الفلك التي هي نفسه باعتبار أنّ لها الإدراك و الإرادة و الحركة النفسانية الكمية الّتي في النبات و الحيوان، لأنّ هذه الحركات طبيعية بوجه و نفسانية أيضاً.

و بالجملة فما من حركة ذاتية إلاّ و مباشرها طبيعة سارية في الجسم و

هذه الطبيعة قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان،و لا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر؛ إلا أنّ هذا الجوهر في الفلك و الحيوان و النبات لاينفك عن النفس بمعنى أنّ النفس كمال هذا الجوهر و تمامه، لا أنّ الطبيعة في ماله نفس شيء له وجود، و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتي يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة و الآخر نفس؛ فإنّ ذلك ممتنع جداً بل كلّ شخص طبيعي له ذات واحدة و صورة واحدة و هي وجوده و بها هويته و شخصيته، فمن حيث كونها مبدء الحركات و الانفعالات المادية طبيعة، و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس.

و أيضاً قد علمت في الفصل السابق أنّ النفس الّتي فينا هي بعينها مبدء الحس والحركة و التخيل و الوهم و التعقل كلّ ذلك بالبرهان، فقد ثبت و تحقق حقيّة كلام الأقدمين أنّ المحرّك الأول للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته يعني بهويّته و وجوده، و أنّ النفس هي المحرّكة الأولية فيما له نفس إليها يتراقى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب، و ذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسرية و الاتفاقية و الإرادية، لما مر أنّ مرجعها إلى الطبيعة و النفس.

و أما قولهم: إنّ ما يتحرّك لذاته فهو لايموت، فكلام حقّ لأنّ مرادهم منه إنّ ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته* لامن غير لايموت، فالأجسام بما هي أجسام مائتة لأنّ مبدء حركاتها أمر خارج عن جسميّتها أعني الجسم

---

* قوله: «و مقوّم صورته...» مقوم مجرور معطوف على ذاته، أي ينبعث حركته من ذاته و من مقوّم صورته. و قوله: «فالأجسام بما هي أجسام مائتة...» مائتة اسم فاعل من الموت، و ما في الطبعة الأولى الرحلية مائيّة فمحرّفة بلا كلام. و قوله: «بالمعنى الذى هو مادة» أي بالمعنى الذى هو مادة بشرط لا؛ و أمّا بالمعنى الذى هو جنس و لا بشرط فهو متّحد مع النفس.

بالمعنى الّذى هو مادة، و كلُّ ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لامحالة متوجه إلى الكمال الذاتى الجوهرى، و كلُّ ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الأُولى فهو لايموت بل يتحوّل من نشأة إلى نشأة أُخرى، و من دار إلى دارأعلى، و الحركة المنبعثة عن الذات ليست إلا نفسانية، و أما هذه الحركات الطبيعية الّتى للبسائط العنصرية من مكان إلى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرّك، إذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن أحيازها الطبيعية، فهى بسبب أمر خارج عن ذات المتحرّك. و أما حركات المركّبات المعدنية و النباتية فهى أيضاً مفتقرة فى انبعاثها إلى أُمور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جامعة أو رطوبة مسهلة لقبول الأشكال و التحولات و غير ذلك. و أما الحركة الذاتية الّتى فى الطبيعة فهى و إن كانت منبعثة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة* لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد. و أما جواهر النفوس الحيوانية و طبائع الأجرام الفلكيّة الّتى هى عين نفوسها فهى حيّة بحياة ذاتية، لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء، و حركتها إلى الكمال أمر ذاتى لها، و تلك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية و الكاملين فى العلم من النفوس الإنسانية فلها

* قوله: «لكن الطبائع العنصرية البسيطة...» فى تعليقة مخطوطة كما فى بعض النسخ التى عندنا ما هذالفظه: «فالبسائط متفاسدة و كل مركّب مركّبٌ من البسائط، فالمركبات أيضا متفاسدة غير باقية بالعدد، إلا أن يكون فى المركّبات شىء خارج عن التضاد و غير مركّب من التضادّ كالحيوانات و طبائع الأجرام الفلكية التى هى عين نفوسها؛ و بعبارة أخرى كلّ كائن فاسد إلا أن يكون فى الكائن شىء غيركائن أى غير حالّ فى المادّة؛ قوله: «فالنفس أوالصورة»، أى يكون البدن تابعاً للنفس من أوّل الأمر كالنفوس الفلكيّة بالنسبة إلى أبدانها وبالجملة كالنفوس النزولية لا النفوس الصعودية فإنّها تكون تابعة للأبدان فى أوّل الحدوث، فلاتكون أبدانها مشابهة لها تمام المشابهة، لأنّها لاتكون أبداناً ذاتية لها أى أبداناً تفيض من النفس بحسب ذاتها بدون معونة الاستعداد.

حشر إلى الله تعالى فى دار المفارقات العقلية، و إن لم تكن عقلية بل وهمية أو خيالية فلها أيضاً حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها فى الشرف و الدّنو و السعادة و الشقاوة، فإنّ الشقاوة فى المعاد لاينافى الاستكمال فى الوجود النفسانى بحسب الجربزة الشيطانية، أو الشهوة البهيمية، أو الغلبة السبعية فإنها كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانية.

و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية، و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات و الانفعالات، بل شبحاً برزخياً* صورياً أخروياً له أعضاء حيوانية، و تلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام، و بوساطتها يتصرف النفس الناطقة فى هذا البدن الطبيعى، و يدرك الجزئيات و المحسيّات كما اتفق عليه جميع السّلاك و المكاشفين، و ذلك الجسم هو الصورة الّتى يراها الإنسان فى المنام حيث يجد نفسه مشكّلاً مصوراً بجوارح و أعضاء، و إنه يرى شخصه فى المنام يدرك إدراكات جزئية، و يعمل أعمالا حيوانيّة، فيسمع بأذنه، و يرى بعينه، و يشمّ بأنفه، و يذوق بلسانه، و يلمس ببشرته، و يبطش بيده، و يمشى برجليه، و هذه كلّها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية.

و أما قول من قال: إنها هى من الأجرام الّتى لاتتجزى فأرادبها الأجرام

---

* قوله: «بل شبحاً برزخيّاً...» قد مضى معنى الجسم الأخروى فى عدة مواضع من المجلّد الرابع من هذا الطبع فى الجواهر و الأعراض. و قوله: «و تلك النفس صورة حيوانية...» أى و تلك النفس الخيالية صورة حيوانية الخ. و قوله: «وبوساطتها...» أى بوساطة تلك النفس الخيالية تتصرّف النفس الناطقة فى هذا البدن الطبيعى الخ. وقوله: «كما اتفق عليه...» أى اتفق على القول بالصور البرزخية جميع السلاك و المكاشفين.

المثالية الّتي لا مادة لها، و قد مرّ بيان أنها لاتقبل القسمة الوهمية* فضلا عن الخارجية إذ لامادة لها فقسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداءاً لايجعل جسم معين جسمين، و كذا وصل الجسمين الخياليين جسماً واحداً عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم.

و أما نسبة الكروية إلى النفس فلأنها أبسط الأشكال، و لهذا كانت الأفلاك كريّة، فالنفس إذا تصوّرت و تشكّلت و وقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالأفلاك لكونها أسهل حركة كما قالوا، إذ بالحركة تخرج كمالات النفوس** من القوة إلى الفعل. ثم التركيب الاتحادي بين النفس و البدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضاً بعض المتأخرين، فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الّذي هو جنس متحقق لكونها مبدء فصله و تمام ذاته، و إن لم يتّصف بما هو مادة و هي صورة، و معلوم أنّ اعتبار الجنس و الفصل غير اعتبار المادة و الصورة، و في الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام، و لذلك تشير إلى نفسك بأنّي كاتب جالس، فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل.

و أما قولهم: إنّ الحيوان يستنشق النفس بالتنفس*** فالمراد أنّ في الحيوان

---

* قوله: «و قدمرّبيان أنها لا تقبل القسمة الوهمية...» قد مرّ في أواخر الفصل السابق.

** قوله: «إذ بالحركة تخرج كمالات النفوس...» دليل على الاحتياج إلى الحركة أي لمّا كانت الحركة محتاجة إليها لتحصيل الكمالات و الكرة أسهل حركةً يلزم أن يكون الشكل هوالكرة.

وقوله: «كما ذهب إليه أيضاً بعض المتأخرين» هو سيّد المدقّقين.

*** قوله: «و أما قولهم: إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس» و ذلك لأنّ النسيم غذاء الروح البخاري، و عليك بشرح العين الحادية عشره من كتابنا سرح العيون في شرح العيون، و نكتفي هاهنا بنقل متن العين المذكورة فقط، و هي مايلي: «عين في الفصل بين الروح البخاري، و الروح الإنساني: الروح البخاري هوالحارّ الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى؛ و هو جسم لطيف ذو

روحاً بخارياً من قبيل الأجرام الفلكيّة فى الصفا و اللطافة، و هو خليفة النفس فى البدن الطبيعى، و بالنّفس يبقى اعتداله و يتغذى بالهواء المعتدل جوهره، و لمـا كان هذاالجوهر حاملا لقوة الحس و الحركة النفسانية، و مفاضاً من النفس على الدّوام على هذا البدن الطبيعى فأطلقوا عليه اسم النفس. و قد ذكره الشيخ فى بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة «روح بخاري راجان گويند، و نفس ناطقه را روان*».

---

مزاج متكوّن من صفوة الأخلاط الأربعة و هو ألطف الأجسام الباقية من أجزاء البدن و أدقّها و أصفاها، و لذلك كان أشدّ قبولاً لأفعال النفس من سائر أجزاء البدن. و الرّوح الإنسانى أى النفس الناطقة ليس بجسم بل جوهر مجرّد عن المادّة و أحكامها. و الروح و النفس يطلقان بالاشتراك الاسمى عليهما. و الروح البخارى مطيّة أولى للنفس الناطقة فى تعلّقها بالبدن أى علّة قريبة لحياة البدن، و النفس علّة بعيدة لها.

و الروح البخارى يحويه البدن، و أمّا الروح الانسانى فالبدن مرتبة نازلة منه من حيث هو بدنه. و الروح البخارى إذا فارق البدن يبطل و يفسد، و أما الروح الإنسانى فهو باقٍ بحياته الأبديّة، و إنّما يبطل بعض أفعاله من بدنه العنصرى.

و حيث أنّ الروح البخارى جسم لطيف ذو مزاج و مطيّة أولى للرّوح الإنسانى فكلّما كان مزاجه أعدل كان أفعال الروح الإنسانى اكثرو أشدّ و على غاية الاستواء و الاعتدال.

الطبيب يبحث عن الروح البخارى؛ و الأرواح البخارية عنده ثلاثة: أحدها الطبيعى و تولّده فى الكبد؛ و ثانيها الروح الحيوانى و تولّده فى القلب؛ و ثالثها الروح النفسانى و تولّده فى بطون الدماغ، على التفصيل المحرّر فى محلّه».

* قوله: «روح بخارى را جان گويند، و نفس ناطقه را روان» چند سطرى از آخر درس بيست و چهارم كتاب «دروس معرفت نفس» نگارنده را تقديم مى‌داريم: «بدان كه نفس را در زبان پارسى روان مى‌گوييم و جان هم گفته مى‌شود، ولى اطلاق صحيح آن اين است كه روان اختصاص به نفس انسان دارد، و جان به نفوس حيوانات گفته مى‌شود. مثلاً نمى‌گويند روان گاو و گوسفند بلكه مى‌گويند جان گاو يا جان گوسفند؛ و اگر در عبارتى روان به جاى جان

و أما من قال: إنها ليست هي النفس بل إنّ محرّكها هوالنفس، و هي فيها و تدخل البدن بدخولها فكلام حقّ لاغبار عليه، و يرجع إلى ما أوّلنا به الكلام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض.

و أما من قال: إنّ النفس نار، و إنّ هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسطقسيّة، بل في الوجود نار أُخرى هي حرارة جوهرية * يتصرف في الأجسام بالإحالة و التحليل و هي الطبيعة، و فوقها نار النفس الأمّارة بالشهوة و الغضب و هي الّتي تطّلع على الأفئدة كما أُشير إليها في الكتاب الآلهي، و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات و الرياضات صارت النار نوراً، و النفس الأمّارة مطمئنة.

و أما السالكون مسلك الادراك فقولهم: إنّ الشيء أنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه في غاية القوة و الاستقامة، فإنّ المعلوم بالذات هوالصورة الحاضرة عند المدرِك، و قد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرِك و وجود شيء لشيء لايكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما، و ليست العلاقة الذاتية إلا العلّية والمعلولية؛ ولكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المجعول إلى الجاعل لانسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني، و في مباحث الإبصار و غيرهما.

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس الّذي كان يراه المبدء إما ناراً أو

---

حيوان بكار برده شد به عنوان مجاز و توسّع در لغت است. سعدي در اين قطعه روان را به جاي جان به كار برده است:

شنيدم گوسفندی را بزرگی — رهانيد از دهان و چنگ گرگی
شبانگه كارد بر حلقش بماليد — روان گوسفند از وی بناليد
كه از چنگال گرگم در ربودی — وليكن عاقبت گرگم تو بودی

* قوله: «هي حرارة جوهرية...» و هي الحرارة الغريزيّة.

هواءاً أو أرضاً أو ماءاً فلعلّه أراد من المبدء القريب لتدبير الأجسام و تصريفها، فمن جعلها ناراً أرادبها ما مرّ ذكره*، و من جعلها هواءاً فلعلّه أرادبه الشوق و المحبة فإنّ النفس عين المحبة. ثم التعبير عن المبدء الأول بالعشق مما شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب.

و من جعلها ماءاً فأراد به عين ماء الحياة الّذى به حياة كلّ شيء ذى نفس، كما قال تعالى: «وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ» والنفس حياة الجسم كما أنّ العقل حياة النفس، و لهذا عبّر بعض الأوائل عن العقل الكلّ بالعنصر الأول و جعله ماءاً، و ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفائض منه تعالى على الموجودات كلّها على الترتيب.

و من سمّاها أرضاً** فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم و الصور الإدراكية الفائضة عليها من سماء العقل، فالنفس القابلة للصور العلمية أرض الحقائق في مرتبة كونها عقلا هيولانياً، فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات العقول الفعالة، كما تنزل الأمطار الّتى بها تحيى الأرض بعد موتها، و قدورد في الحديث «إنّ القلوب تحيى بالعلم كما تحيى الأرض بوابل السماء».

و من رأى: أنّ المبادى هي الأعداد و جعل النفس عدداً أراد من العدد كما أراد أصحاب فيثاغورس. و تأويل كلامهم أنّ المبدء الأول واحد حقيقى و هو مبدء الأشياء، كما أنّ الواحد العددى مبدء الأعداد، لكنّ المبدئية و الثانوية و الثالثية و العشرية في هذه الأعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه الوحدات، فكل ماصار أولا يمكن له أن يصير ثانياً، و الثانى منها يجوز أن يكون أولا بخلاف المبدء الأول تعالى فمبدئيته و أوليته عين ذاته، و كذا ثانوية العقل الأول عين ذاته لايتبدل، و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فإطلاق

---

* قوله: «أرادبها ما مرّ ذكره» أى ما مرّ ذكره من الحرارة الغريزيّة.

** قوله: «و من سمّاها أرضاً...» أى و من سمّى النفس أرضاً فلكونها في ذاتها الخ.

العدد على المبادى العقلية و النفسية من جهة ترتيبها فى الوجود ترتيباً لايمكن تبدلـه. فالعددية فيها ذاتية و فى غيرها عرضية فهى الأعداد بالحقيقة، كما أنّ الوحدة و الأولية ذاتية للحق الأول. و فيما سواه إضافية؛ فهو الواحد الحق، و ما سواه زوج تركيبي.

و أما من رأى منهم: أنّ الشيء أنما يدرك شبيهه، و إنّ المدرَك بالفعل شبيه بـالمدرِك فقوله حق و صواب. و قد تكرّر منّا فى هذا الكتاب أنّ المدرَك دائماً مـن جـنس المدرِك. فاللمس يدرك الملموسات و هو من جنسه، و كذا الذوق يدرك المذوقات و هو من جنسه، و النور البصرى يدرك المبصرات. و الخيال يدرك المتخيلات، و الوهم يدرك الوهميّات، و العقل العقليات*. و بالجملة كلّ قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة إلى الفعل. ولا شبهة فى أنّ القـوة القريـبة و الاسـتعداد القريـب من الشيء من جنس صورة ذلك الشـيء و فعليـته. ثم إنـك قد علمت بالبرهان القطعى اتحاد العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات. و الاتحاد أشدّ من الشبه. و علمت أنّ النفس إذا صارت عقـلا تصـير كـلّ الأشـياء، و هـي أيضـاً الآن تـتحد بكلّ من الأشياء الّتى تستحضرها فى ذاتها أعنى صور تلك الأشياء لا أعيانها الخارجة عنها. ولايلزم مـن ذلـك تركيـب النفس من تلك الأمور الخارجية ولا من صورها أيضاً بل كلّما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعاً للأشياء. و أشد بساطة. إذ البسيط الحقيقى كلّ الأشياء كما مرّ برهانه.

و أمـا قول الجامعين بين الأمرين: الإدراك والحركة فإذا صحّ تأويل الكلام فى كلّ واحد منهما صحّ فى المجموع.

---

* قولـــه: «و العقـل العقليات» العبارة قد صحّفت فى النسـخ هكذا: «والعقل للعقليات»؛ و لكنّ أسلوب العبارة يقتضى العقليات.

و أمـا المعتـبرون* أمـر الحياة فى سلوك معرفة النفس فمن قال: إنّ النفس حرارة غريزية فالحارّ الغريزى قد ثبت أنها جوهر سماوى منبعث فى البدن عن النفس، و تفعل النفس به الأفعال الطبيعية و النباتية و الحيوانية، و هذا الجوهر الحار هو الروح الحيوانى وهو عندنا بسيط غير مركب** من الأسطقسات، و قد مرّ أنه خليفة النفس و متصل بها.

و مـن قـال: إنها برودة فلعلّه تجوَّز بها عن كيفية حالها*** و علمها اليقيني أوراحة البدن بها و سلامته عن الآفات مادامت النفس حافظة للمزاج.

و أما من قال: إنها الدّم فالدّم لكونه مركب الروح البخارى و هو يجرى فى كـلّ الـبدن و بتوسطه تسرى الحياة فى الأعضاء، فأطلق إسم النفس عليه إما مـن باب الاشتراك أو التجوُّز، و إطلاق النفس على الدم شائع فى هذا الزمان أيضاً.

و أمـا مـن قـال: إنّ النفس تأليف أراد به المؤلِّف بالكسر لأنها يؤلِّف بين عناصـر البدن و أجزائها على نـسبة و فقيّة**** فيها أحدية الجمع، أو أراد به المؤلَّف بالفتح لأنّ جوهرها مؤلَّف من معان و صفات على نسبة معنوية شريفة نوريـة ينشـأ منها النسبة الاعتدالية المراجية فى البدن، و هذه كأنها ظلّ لها و حكايـة عنها، فإنّ جميع ما يوجد فى العالم الأدنى الطبيعى من الصور وأشكالها

---

* قوله: «وأما المعتبرون...» فى العبارة تقديم و تأخير، و صوابها هكذا: و أما المعتبرون فى سلوك معرفة النفس أمرالحياة فمن قال إن النفس الخ.

** قولـه: «و هـو عـندنا بسيط غير مركب...» قد تقدّم الكلام فيه فى الفصل الأول من الباب الثانى.

*** قولـه: «عن كيفيّة حالها...» أى عن كيفيّة حال النفس. و قوله: «أوراحة البدن بها» أى بالنفس.

**** قوله: «على نسبة و فقية...» أى على نسبة اعتداليّة فيها أحدية الجمع.

وأحوالها توجد نظائرها فى العالم الأعلى على وجه أشرف و أعلى.

و أما قول من قال: إنها هو الإله فلعلّه أراد به الفناء فى التوحيد الّذى نقل عن أكابر الصوفية، لا المعنى الّذى ادّعاه الفراعنة و الملاحدة تعالى عما يقوله الملحدون.

و أما من قال: إنه تعالى فى كلّ شىء بحسبه، و يكون فى شىء طبعاً، و فى شىء عقلا فلست أصحح كلامه حذراً عن سوء الأدب، لكنى أقول: النفس الإنسانية فى شىء طبع، و فى شىء حس، و فى شىء خيال، و فى شىء عقل، فهى الجوهر العاقل المتخيّل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغاذى النامى المولّد، و هى مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم، جعلها الله مثالا له ذاتاً و صفة، و خليفة لــه فى هـذا العالم، ثم فى العالم الأعلى و جعل معرفتها سبباً لمعرفته تعالى. فهذا ما تيسّر لنا فى تأويل رموزهم و إظهار كنوزهم.

ثم إنّ فى مـا ذكره الشيخ فى مناقضة كلامهم بعض مناقشات و أبحاث نريد أن نشير إليها.

الأول فى قولــه: أما الّذين تعلّقوا بالحركة فأوّل ما يلزمهم من المحال إنهم نسبوا السكون إلى النفس، فإن كان تحرّكها علّة للتحريك فلم يخل تسكينها إمـا أن يصـدر عـنها و هـى متحركة بحالها، فيكون نسبة تحرّكها بذاتها إلى التحريك و التسكين واحدة إلى آخره.

فإنـا نقـول: التحريك البدنى الّذى ينسب إلى تحريك النفس* ليس المراد به هـذا التحريك المكانى الإرادى الّذى ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية، و أمور لاحقة، و أسباب معدّة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلباً للنفع أو الملائـم، و دفعاً للضارّ أوالمولم، إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به الحركات

* قولــه: «ينسب إلى تحريك النفس...» الظاهر ينسب إلى تحرّك النفس، و إن كانت النسخ التى عندنا متّفقة فى التحريك، و كأن العبارة قد حرّفت، فتدبّر.

الاستحالية الطبيعية الّتى يقع بها التغذية و التنمية و النضج و الإحالة و غيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة، و هى حركة الحيوان و مقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلّق النفس عن البدن. ففاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحياة ذاتية*. و أما فاعليتها للحركات الإرادية فهى أمر عرضى بمشاركة الأسباب الخارجية، و نسبة هذه إلى تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء، و كنسبة طبخ الطعام فى القدر إلى هضم الغذاء فى المعدة. و بالجملة هذا التحريك لازم لاينقطع من النفس مادام البدن حيّاً، ولا ينتهى إلى تسكين مادامت النفس نفساً، والبدن بدناً.

والثانى فى قوله: فقد عرفت بماسلف أنّه لامتحرّك إلا من محرّك، و أنّه ليس شىء متحركاً من ذاته.

أقول: حق أن يكون كلّ متحرّك يحتاج إلى محرّك غيره، لكن قد مرّ أنّ كلّ ما يتحرّك فى مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرّك يفيدها الحركة، و كلّ ما يتحرّك فى مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركاً و قد مرّ الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية، و كذا بين اختلاف الجهتين فى الخارج كما فى القوة والفعل، و بين اختلافها بحسب التحليل الذهنى كما فى الوجود و الماهية، و الحركة فيما يتحرّك لذاته هى نحو وجوده، و المحتاج فى الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود؛ إذا لوجود ليس و صفاً زائداً على الماهية خارجاً بل ذهناً، و على أىّ الوجهين فحاجة كلّ متحرّك إلى محرّك غيره ثابت، و كذا انتهاء المتحركات إلى محرّك غير متحرك.

الثالث أنّ قوله: هذه الحركة لايخلو إما أن تكون مكانية أو كمية أو كيفية

---

* قوله: «اللازمة للحياة ذاتية» قد حرّفت الحياة بالحيوانية فى الطبعة الأولى. والصواب: «لفاعليّة النفس لهذه الحركة اللازمة للحيوة ذاتية.

أو غير ذلك إلى آخره؛

مدفوع: بأنّ هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية، و لم يقم برهان فى نفى الاشتداد الجوهرى، و ما ذكره الشيخ فى إبطاله قد مرّ بيان ضعفه و وهنه.

الرابع أنّ قوله: و أما الحركة على سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة فى كونها نفساً فيكون إذا تحركت لاتكون نفساً. و إما حركة فى عرض من الأعراض فأوّل ذلك أن لايكون تحرّكها من نحو تحريكها إلى آخره.

أقول فيه: إنّ الشيخ قد خلط فى كلّ موضع أراد إبطال الاستحالة فى الجوهر بين الوجود و الماهية، و جعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء فى كل آن إلى ماهية أُخرى بالفعل، وليس الأمر كذلك؟ فإنّ الأشد و الأضعف و إن كانا متباثنين فى النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلا لهما بالفعل، و أما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصى زمانى له ماهية واحدة لها فى كلّ آن مفروض حدّ من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مرّ بيانه. فالحركة فى الأكوان الحيوانية مثلا لاتستلزم إلا خروج المتحرّك من كون حيوانى إلى كون آخر حيوانى، لاخروج الحيوانى من الحيوانية إلى غيرها كالفلكيّة مثلا. إذ كلّ ما يقبل الأشد و الأضعف يجوز فيه الاشتداد و التضعيف، و مقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف فى أنه يقبلهما، فجاز لبعض أنواعه المتعلّقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية. فكما أنّ الاشتداد لايخرج السواد إلى غير السواد بل يخرجه من نوع منه إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر، إما بالقوة كما فى أوساط الحركة أو بالفعل كما فى انتهاء الحركة؛ فكذلك لايخرج الجوهر إلى مقولة أُخرى، ولا إلى جنس آخر غيرماكان إلا فى حركات كثيرة يؤدى بالمتحرّك إلى غير جنسه، كالسواد فى تضعّفه حتى يخرج من جنسه إلى غير جنسه، و كالإنسان فى استكمالات نفسه حتى يصير ملكاً من الملائكة؛ أو فى إعوجاجاته و تنقصاته حتى يصير شيطاناً

أو بهـيمة. ثمّ إنّ نفسـية الـنفس و إن كانت إضافة وجودية لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لاكونها نفساً*.

و أمـا مـا ذكر أنّ حركة النفس إذا كانت فى عرض من الأعراض يلزم أن لايكون تحرّكها من نحو تحريكها، فلأحد أن يقول: إنهم لم يدّعوا إلا أنّ المحرّك للشـيء المنفعل القابل للحركة لابدّ و أن يتحرّك فى ذاته، و ذلك لايستلزم أن يكـون حـركة المـتحرّك مـن نحو حركة المحرّك، ولم يدّعه أحد. و فى كثير من الأشـياء الّـتى يحـرّك شـيئاً بـأن يـتحرّك نـرى الأمـر على خلاف ما ذكره؛ كالـتحريكات السّـماوية الصادرة من نفوسها فى أجرامها وضعية، و هى تابعة لحركاتها النفسانية الإرادية؛ كما اعترف به الشيخ فى التعليقات و غيرها، فأيّ محـال يلـزم فى أن يكون تحريكات من النفس فى البدن بالإحالة و غيرها؟ و هى تابعة لحركاتها الوجودية أو الإرادية.

الخـامس أنّ قولـه: ثم مـن المحال ما قالوه: من أنّ الشىء يجب أن يكون مبدءاً حتى يعلم ماوراه، فإنا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمبادي لها الخ.

أقـول فـيه: أنّ المـراد مـن المعلوم هو الصورة الحاضرة عندالمدرِك القائمة المحفوظـة بحفظـه إيّاهـا، ولاشـك أنّ النفس مبدء فاعلى للصور الموجودة فى قواهـا و مداركهـا، وأمـا الصور العقلية المدركة للنفس فإنّ النفس فى الابتداء عـند كونهـا عقلا هيولانياً مبدء قابلى لها، و إذا صـارت متصلة بالعقل الفعال كانـت فاعلـة حافظة إيّاها. و الشيخ قد ذكر فى كتاب المبدء و المعاد فى فصل ذكر فيه أنّ العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى، أنّ القوة العقلية تجرّد الصّورة عن المـادة فـتكون خالقة و فاعلة للصور المعقولة و قابلة لها معاً، و قال فى فصل آخر منه: إنّ القوة العقليّة تعمل فى المحسوس عملا تجعله معقولاً.

---

* قوله: «لاكونها نفساً» «لاكونها» فاعل لقوله «فلايلزم» أى فلايلزم من حركتها على الاطلاق عدم كونها نفساً.

# الباب السادس

## فى بيان تجرّد النفس الناطقة الإنسانية تجرداً تامّاً عقلياً* و كيفية حدوثها و

---

* قولـه: «فى بيان تجـرّد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تامّاً عقليّاً...» و أما تجرّدها غيرالتام الخيالى فيطلب من الفصل السادس من الطرف الثانى من المسلك الخامس (أى المرحلة العاشرة) فى العقل و المعقول (ج ۳، ص ۵۳۲ من هذاالطبع).

و اعـلم أنّ الله فـتّاح القلـوب و منّاح الغيوب قد وفّقنا بتأليف عدّة كتب قيّمة و رسائل نفيسة بالعربية و الفارسية فى معرفة النفس الناطقة الإنسانيّة و قد طبع أكثرها عدة مرّات:

۱ ـ منها «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة» بالعربيّة.

۲ ـ و منها «عيون مسائل النفس» و شرحها المسمّى بـ «سرح العيون فى شرح العيون» بالعربية أيضاً.

۳ ـ و منها «دروس معرفت نفس» بالفارسيّة بلغ إلى أكثر من مأة و خمسين درساً.

۴ ـ ومنها «گنجينۀ گوهر روان» بالفارسية أيضاً.

۵ ـ ومنها «انسان و قرآن» بالفارسيّة أيضاً.

۶ ـ ومنها «انسان كامل از ديدگاه نهج‌البلاغه» بالفارسية أيضاً.

۷ ـ ومنها «انسان در عرف عرفان» بالفارسية أيضاً.

۸ ـ و منها كتاب «اتّحاد عاقل بمعقول» بالفارسيّة.

فيه فصول:

## فصل (۱)
## فى أن النفس الناطقة ليست بجسم* و لا مقدار ولا منطبعة فى مقدار

و فيه حجج: الأولى أنّ لها أن تدرك الكلّيات و الطبائع الكلّية من حيث عمومها و كلّيتها، و الكلّى بما هو كلّى أى طبيعة عامة لايمكن أن يحلّ جسماً، ولا أن ينطبع فى طرف منقسم أو غير منقسم منه. أما أنه لايمكن أن يوجد فى طرف غير منقسم منه فلأنّ النقطة يمتنع أن تكون محلا لصورة عقلية**، فلانها

---

۹ ـ و منها رسالة «صد كلمه در معرفت نفس» بالفارسية.

۱۰ ـ و منها «رسالة فى لقاء الله تعالى شأنه» بالعربية و قد طبعت مع سبع رسائل أخرى كل واحدة منها بالعربيّة. و كذلك لنا رسائل و مقالات أخرى فى معرفة النفس، لعلّها تذكر فى أثناء التعليقات الآتية.

* قوله: «فصل فى أن النفس الناطقة ليست بجسم...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط حيدر آباد هند، ج ۲، ص ۳۴۵). قوله:

«الأولى أنّ لها أن تدرك الكلّيات...» هذه الحجّة هى البرهان الأول من نفس الشفاء فى تجرّد النفس الناطقة؛ راجع أوّل الفصل الثانى من المقالة الخامسة من الفن السادس من الشفاء (ص ۲۸۸ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

** قوله: فلأن النقطة يمتنع أن تكون محلاً لصورة عقلية...» عبارة الفخرالرازى فى المباحث المشرقية هكذا: «فالمعتمد فى إبطال هذاالقسم أن نقول: النقطة ممّا لايعقل حصول المزاج لها حتّى يختلف حال استعدادها فى القابليّة و عدم القابليّة، بل إن كانت قابلة للصّور العقلية وجب أن يكون ذلك القبول حاصلاً لها أبداً، فلو كان القبول حاصلاً أبداً لكان المقبول حاصلاً أبداً لما علمت أنّ المبادئ المفارقة عامّة الفيض فلا يتخصّص فيضها إلا لاختلاف القوابل. فلو كان القابل تامّ الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول، ولو كان كذلك لكان جميع الأجسام ذوات النقط

لاتخلو إما أن يكون لها تميّز عن الشيء الّذى هى نهايته أو لايكون؛ فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الّذى هى طرفه، بل كما أنّ النقطة طرف ذاتى له فكذلك أنما يجوز أن يحلّ فيها طرف شيء حالّ فى ذلك المقدار، و يكون كما أنّ الحالّ يتقدّر بذلك المقدار بالعرض؛ فكذلك تناهيه بطرفه بتناهى المحل بها بالعرض، و إن كان لها تميّز عن ذلك المقدار فى الوجود فهو محال و إلا لكانت النقطة منقسمة كما بيّن فى موضعه.

و اعترض هاهنا بأنّ عدم التميز فى النقطة عن المحل و إن كان مسلّماً لكن لا نسلّم أنه لاتحلّ فيها إلا نهاية ما يحلّ فى ذلك المقدار، فإنّ ما ذكرتم منقوض بالألوان والأضواء الحاصلة فى السطوح دون الأعماق، و كذا حال المماسّة و الملاقاة.

و الجواب أنّ السطح له اعتباران اعتبار أنه نهاية للجسم، و اعتبار أنه مقدار منقسم فى جهتين، فقبوله الألوان والأضواء و غيرهما من جهة أنه عبارة عن امتدادي الجسم، لامن جهة أنه نهاية له.

و أيضاً لابدّ فى قابلية الشيء أن يكون للقابل استعداد خاص* أو مزاج حتى يقبل كيفية أو صفة، و ليس للنهاية بما هى نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية فى القابلية، فلوكان للنقطة مثلا إمكان أن تقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدّد حالة فيها فرضاً، فكان المقبول حاصلا فيها أبداً؛ إذا المبدء دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلا لعدم صلوح القابل، و المفروض أنّ الصّلوح و الاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها، فلزم من ذلك أن يكون جميع

---

تكون عاقلة، فوجب أن يبقى البدن بعد موته عاقلاً للمعقولات لبقاء محلّ الصّور العقليّة على استعدادها التام، و لمّا لم يكن كذلك بطل هذا القسم» (المباحث المشرقية، ط دارالكتاب العربى، بيروت، لبنان، ج ۲، ص ۳۶۰).

* قوله: «للقابل استعداد خاص» كما فى البسائط العنصرية. و قوله: «أو مزاج» كما فى المركّبات.

الأجسام ذوات النقطة عاقلة؟ و وجب أن يكون العاقل* عند موته عاقلا لوجود قابل العاقلية فيه؟ فالتالى باطل، فالمقدم كذلك. و أما أنه يمتنع أن تحلّ الصورة المعقولة من الجسم شيئاً منقسماً، فهو أنّ كلّ مقدار منقسم أبداً و الحالّ فى المنقسم منقسم فيلزم أن تكون الصورة العقلية منقسمة أبداً لايقف إلى حد ينتهى القسمة إليه و ذلك محال بوجوه:

أحدها إنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين والأول محال.

أما أولا فلأنّ كلّ واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفاً بوجه لكلّه لامتناع كون الكلّ مساوياً لجزئه من جميع الوجوه، و تلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة و لوازمها وإلا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين؛ فإذن المخالفة بشيء من العوارض المادية مثل المقدار و الشكل؛ فلا تكون الصورة المعقولة مجردة هذا خلف.

و أما ثانياً فلأنّ ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون الصورة معقولة أو لا يكون؛ فعلى الأول وجب أن يكون الجز آن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء.

و أيضاً فقبل ورود القسمة وجب أن لاتكون معقولة لفقدان الشرط.

و أيضاً الشيء الّذى هذا حاله يجب أن يكون منقسماً، و ليس كلّ معقول كذلك؟ و إن لم يكن ذلك الانقسام شرطاً فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشّاة بعوارض غريبة من جمع و تفريق، و يكون فى أقل من

---

* قوله: «و وجب أن يكون العاقل...» يعنى بالعاقل هنا الجسم ذا النقطة، لأنّ النقطة على ذلك الفرض عاقلة، فاذا مات الجسم العاقل وجب أن يكون عاقلاً أيضاً لملاك قابل العاقلية فيه و هو النقطة، و لو كان كذلك لكان جميع الأجسام ذوات النقط تكون عاقلة إلى آخر ما نقلنا عن الفخر فى التعليقة المتقدمة آنفاً.

ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة لأنّ جزء تلك الماهية مساوية لكلّها في الماهية، و محلّ الجزء جزء المحلّ فيكون كلّ الصورة ممكن الحلول في بعض محلّها، فيكون حلولها في ذلك المحل عارضاً غريباً. و الكلام في الصورة المجردة هذا خلف.

فإن قلت: أليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلّية مثل المعنى الجنسي كالحيوان فإنه ينقسم إلى حصص لحصّة الإنسان و حصة الفرس منه، والحصتان غير مختلفتين بالماهية؛ فإنّ حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصّهالية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع و الحقيقة؛ فقد وقع انقسام الكلّي إلى أقسام متشابهة مع أنّ تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير والأشكال الجزئية. فيقال: هذا غيرذلك*؟ و هذا جايز لأنه بإلحاق كلّي بكلّي، بل هذا تركيب و ذاك تجزية؛ مثلا إلحاق الناطق بالحيوان الّذي هو حصة الإنسان يجعله مخالفاً للحيوان الّذي هو حصة الفرس، و قسمة الكلّ إلى الجزء يوجب مساواتهما، فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها و جزئياتها لزم أن يكون كلّية تلك الصورة مخالفة لكلّ واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية و المفروض أنها مقدارية هذا خلف. و بالجملة فانقسام الحيوان إلى الإنسان و الفرس و غيرهما قسمة الكلّي إلى الجزئيات، و هي عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى المقسم، و القسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء و بينهما فرق ظاهر. و أما أنه يمتنع انقسام** هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء

---

* قوله: «فيقال هذا غير ذلك...» جواب لقوله: فإن قلت أليست الصورة العقلية الخ. و قوله: «مثل إلحاق الناطق...» عبارة الفخرالرازي في المباحث المشرقية هكذا: مثلاً إلحاق الناطق بالحيوان هو حصة الانسان و يكون الإنسان الحاصل من اجتماعهما مخالفاً لهما.

** قوله: «و أما أنه يمتنع انقسام...» بيان للشقّ الثاني في قوله «لكان انقسامها إلى جزئين

مختلفة المعاني لكانت تلك الأجزاء لامحالة هي الأجناس والفصول *. لكنّ الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء الّتي يمكن فرضها في الجسم غيرمتناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة الّتي هي الأجناس و الفصول لتلك الصورة غير متناهية و هو محال.

و أيضاً فلأنّ كلّ كثرة فإنّ الواحد و المتناهي فيها موجود، فلو كان هناك أجزاء غيرمتناهية لكان لكلّ واحد منها ماهية بسيطة، فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية.

و أيضاً فبتقدير أن تكون تلك الصورة مركّبة من مقومات غير متناهية و لكلّ واحد منها محل من الجسم غير ما حلّه الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل و ذلك أيضاً محال.

و أيضاً إذا فرضنا قسمة فوقع الفصل في جانب و الجنس في جانب، ثمّ إذا فرضنا القسمة على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كلّ جانب نصف فصل و نصف جنس فيكون ذلك انقساماً إلى جزئين متشابهين و قد مرّ إبطاله، أو يوجب انتقال الجنس و الفصل إلى القسمين المفروضين ثانياً فيلزم أن يكون مجرّد الفرض يوجب تغيّر مكان أجزاء الصورة العقلية، و يكون محالّها و مواضعها بحسب إرادات المريدين و فرض الفارضين.

---

متشابهين أو جزئين مختلفين»، فسياق العبارة هكذا: الأول محال أي الإنقسام إلى جزئين متشابهين محال أما أولاً الخ، و الثاني محال أي الانقسام إلى جزئين مختلفين محال فلذلك لأنّها الخ.

* قوله: «لكانت تلك الأجزاء لامحالة هي الأجناس و الفصول...» قال في الأمور العامّة: لأنّ أجزاء الشيء إذا لم تكن أجزاء مقدارية كانت أجزاء معنوية لصورة ذاته لكان معنى تلك الصورة متقوّماً بمعاني مختلفة، و معنى الذات لايمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس و فصول، انتهى.

الوجه الثانى فى امتناع القسمة على الصورة العقلية* أن نقول: لكلّ شيء حقيقة هو بها هو، و تلك الحقيقة لامحالة واحدة و هى غير قابلة للقسمة أصلاً، فإنّ القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة، و العشرة من حيث إنها عشرة لاتبقى مع الانقسام؛ فإنّ الخمسة ليست جزءاً للعشرة بما هى نوع من الأنواع العددية بل هى جزء من كثرة الوحدات، وليس للعشرة بما هى حقيقة واحدة جزء، فإذا انقسمت العشرة و حَصَلت الخمستان فهما جزآن للعشرة بما هى كثيرة لابما هى واحدة، و الكثرة فيها بالنسبة إلى المعدود لابالنسبة إلى نفسها، فإنّ العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس و وحدة لنفسها فلها صورة واحدة غيرقابلة للقسمة، إذا ثبت ذلك فنقول: العلم المتعلّق** بهذه الماهيات المجردة إن كان حالاً فى محلّ منقسم يلزم من انقسام محلّه انقسامه، و من انقسامه انقسام ما هو صورته لكنّ المعلوم غيرمنقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف.

---

* قوله: «الوجه الثانى فى امتناع القسمة على الصورة العقلية...» قال فى الأمور العامّة و إن كان جنس آخرو فصل آخر فحدث للشيء جنس و فصل لم يكونا أولاً، و أجزاء قوام الشيء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء، بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لامحدثة لها، والمقدارية غير واقفة عند حدّ، فيلزم أن يكون لشيء واحدٍ أجناس و فصول بلانهاية هذا محال؛ ثمّ كيف يجوز أن تكون صورة هذا الجانب مختصّة بأنّها جنس، و صورة ذلك الجانب بأنها فصل، و إن كان هذا لاختصاص يحدث بتوهّم القسمة، فالتوهّم أوجب تغير صورةالشيء و حقيقته و هذا محال، انتهى.

وإن شئت فراجع فى البحث عن المقام الإشراق الثالث من الشاهد الرابع من الشواهد الربوبيّة للمصنّف حيث يقول: بحث و تحصيل، أو لعلّك تقول حسبما وجدت فى الشفاء و غيره أن الكثير من حيث هو كثير موجود، ولاشيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد، فينتج فليس كلّ موجود بواحد، فإذاً الوحدة مغائرة للوجود الخ، فراجع.

** قوله: «فنقول العلم المتعلق...» هذا نتيجة الوجه الثانى.

أقـول: هـذا تقرير هذا البرهان* على الوجهين المذكورين فى كتب القوم، و عندهم إنه من أقوى البراهين الدالة على تجرّد النفوس المدركة للمعانى الكلّية، و هـى جمـيع السنفوس البشـرية، و قد سبق منا أنّ التجرد العقلى غيرحاصل لجمـيع النفوس البشرية**، و عندى أنّ هذا البرهان غير جار فى كلّ نفس بل أنمـا يـدل عـلى تجـرّد العاقلة للصورة الّتى هى معقولة بالفعل فى نفس الأمر، سـواءاً كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرّد أو بحسب تجريد مجرّد و نزع منزّع يـنزّع معقولهـا مـن محسوسـها، و تلك النفس هى الّتى خرجت من حدّ العقل

---

* قولـه: «أقـول هـذا تقريـرهذا البرهان...» أقول: الحقّ أنّ إيراده ـ قدّس سرّه ـ على القوم غـيروارد، و ذلك لأنّ دليلهم المذكور وأمثاله غير جارية على النفوس الإنسانيّة مطلقاً، بل على الناطقة البالغة منها المدركة تلك الطبائع الكلية و المعانى المرسلة المطلقة. فإن قلت: إنهم قائلون بأن النفوس الانسانيّة مجرّدة حدوثاً فجميع أدلّة تجرّدها جارية عليها فى جميع أحوالها حتى حال حدوثهـا؛ قلـت: صدق جميعها على جميع أحوالها ممنوع، و ذلك لأن برهانهم القائم بأن كلّ مجرّد قائم بذاته فهو عقل و عاقل و معقول شامل عليها فى جميع أحوالها حتى حال حدوثها بلا ريب، إلا إنّ كونها عقلاً لـه مراتب كما أنّ الملائكة أى القوى لها مراتب، ففى حال حدوث النفس لها شعورٌ مّا بذاتها ثمّ تصير بالكسب عقلاً قوياً فيدرك غيرها ثمّ تصير أقوى فيكون إدراكها أقوى و هكـذا. فأدلّـة الـتجرّد بعضـها صادقة عليها فى جميع أحوالها كالبرهان المذكور، و بعضها صادقة علـيها بحسـب مراتـبها. نعم يرد عليهم إيراد لامحيص لهم عنه و هو أنّهم ينكرون اتّحاد العاقل بمعقولاتـه المكتسـبة، فيقال لهم إذا كانت الصورة المعقولة خارجة عن صقع النفس عارضة عليها فكـيف تصـيربها قويّـة عاقلـة مدركـة لتلك الحقائق المرسلة؟!، وقد استوفينا الكلام فى ذلك فى دروس اتحاد العاقل بالمعقول، فراجع.

** قوله: «و قد سبق منّا أنّ التجرّد العقلى غير حاصل لجميع النفوس البشرية» كما ترى كثيراً من النفوس لايعقلون بل هم فى مرتبة الخيال. وقوله: «و عندى أنّ هذا البرهان غير جار فى كلّ نفس...» سيأتى الكلام فيه فى الحجّة الثالثة أيضاً و كذا فى الفصل الرابع من الباب التاسع أيضاً.

بالقوة و العقل الاستعدادى إلى حدالعقل بالفعل، و المعقول بالفعل، و هذا العقل يوجد فى بعض أفراد الناس دون الجميع، و ذلك لأنّ الّذى يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلّية وجودها فى أذهانهم يجرى مجرى وجود الكلّيات الطبيعية فى الخارج فى جزئياتها المادية كالحيوان بما هو حيوان، فإنّ ماهيته موجودة فى الخارج بعين وجود الأشخاص، و لها اعتبار لايكون بذلك الاعتبار متخصّصاً بمكان معيّن و وضع خاص، ولا أيضاً من حيث ماهيته المشتركة بقابل للقسمة المقدارية الجزئية، و كذلك إذا وجدت ماهيته فى ذهن أكثر الناس فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة، لكن للذهن أن يعتبرها بوجوه من الاعتبار، فهى من حيث كونها صُورة شخصية موجودة فى قوة إدراكية جزئية تكون جزئية متخيلة، و من حيث اعتبارها بماهى‌هى، أى بماهى حيوان بلااشتراط قيد آخر لاتكون متخيلة و لامحسوسة ولا معقولة أيضاً، لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن كانت موجودة فى الواقع بوجود ما تتحدبه من الصورة، و من حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة. فحينئذ نقول: إنّ الحاصل فى الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجرّدة وجودها فى نفسها وجود تجرّدى كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلّها أيضاً مجرداً، بل الموجود منها فى الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئياً و بحسب بعضها كلّياً و بحسب بعضها مطلقاً، و كذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية. و نحن لا نسلّم أنّ كلّ واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات، أو يمكن لنفسه أن يتصوّر أمراً ذهنياً من الجهة الّتى هو بها كلّى مشترك بين كثيرين، مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية. و كذلك نقول إيراداً على الوجه الثانى: لانسلّم أنّ لكلّ شيء وحدة تقابل الانقسام من كلّ جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضاً كذلك، فإنّ كثيراً من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمة بالفعل كالعدد، أو عين قبول القسمة بالقوة كالأجسام و المقادير، فإنّ العشرة و إن كانت حقيقة واحدة لكن تلك

الوحدة عين كثرة الآحاد الّتى يتألف منها العشرة، و هذه الكثرة غير مقابلة لها و إنما يقابلها كثرة أُخرى هى كثرة العشرة أعنى العشرات تقابل وحدة العشرة الّتى هى عين كثرة الأجزاء أى الأعشار؛ فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هى عين كثرة الأعشار، و كذا وحدة الخمسة هى عين كثرة الأخماس، و قد مرّ أنّ العدد من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة ايضاً حيث إن وحدته عين الكثرة.

و كذلك الأجسام والمقادير و سائر المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية؛ لأنّ وحدتها نفس متصليّتها و ممتدّيتها و امتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة أو فعلاً، فأنّى يوجد فى مثل هذه الأشياء نحوٌ من الوحدة الّتى لاتتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه. نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة الّتى تقابل تلك الوحدة، ولاتغاير حيثية الكثرة الّتى تتضمنها تلك الوحدة. فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ فى الشفاء* حيث أراد أن يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال: إنّ الكثير من حيث هو كثير موجود، و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد، و قد مرّ مافيه من القول.

و لهم فى هذا المسلك وجه آخر** و هو أن نفرض الكلام فى الأُمور الّتى

---

* قوله: «فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ فى الشفاء...» قد تقدّم الكلام فى ذلك فى آخر الفصل الأول من المرحلة الخامسة حيث قال: «إنارة: و لعلّك تقول حسبما وجدت فى كتب الفن كالشفاء وغيره أن الوحدة مغائرة للوجود...» (ج ١، ص ١٣٢ من الطبع الأول الرّحلى؛ و ص ١٢٥ من المجلد الثانى من هذا الطبع بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه).

** قوله: «ولهم فى هذاالمسلك وجه آخر...» هذا الوجه هوالوجه الثالث فى المباحث الفخريّة ـ أعنى المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٣٥٠، ط بيروت ج ٢، ص ٣٦٤)؛ و كلاهما تقرير كلام الشيخ فى نفس الشفاء (الفصل الثانى من المقالة الخامسة فى إثبات أنّ

يستحيل عليها القسمة عقلا مثل البارى سبحانه و الوحدة. وأيضاً مثل البسائط الّتى يتألّف منها المركّبات فإنّ الحقائق إذا كانت مركبة فلابد فيها من البسائط؛ ضرورة أنّ كلّ كثرة فالواحد فيها موجود، و حينئذ يقال: العلم المتعلّق بها إن انقسم فإما أن يكون كلّ واحد من أجزائه علماً أولا يكون؛ فإن لم يكن أجزاؤه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيأة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلامنا فى تلك الهيأة و هو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء، فإن كان أجزاء العلم علوماً فلها متعلق فلايخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كلّ ذلك المعلوم أو أجزائه؛ فإن كان كلّه لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكلّه من جميع الوجوه و ذلك محال؛ و إن كان بعض ذلك المعلوم فقد بيّنا أنّ هذه الحقائق لابعض لها ولاجزء، قالوا: هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة.

أقول: لانسلّم أنّ كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه البسائط، و أكثر الناس أنما يرتسم فى أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خيالية، و حكايات متقدرة، و أنّى لهم معرفة البارى جلّ ذكره، و الجواهر البسيطة العقلية. نعم الحجة المذكورة أصحّ البراهين على تجرد النفوس العارفة بالله و الصور المفارقة، و تلك النفوس قليلة العدد جداً، و أما سائر النفوس فهى مجردة عن الأجسام الطبيعية لاعن الصور الخيالية.

و أما اعتراضات بعض المتأخرين* على هذه الحجة فهى مدفوعة.

---

قوام النفس الناطقة غير منطبع فى مادّة جسمانية، ط ۱ من الرحلى، ص ۳۴۹، و نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه، ص ۲۹۳): «و أيضاً ليس كل معقول يمكن أن ينقسم إلى معقولات أبسط منه...».

* قوله: «وأمّا اعتراضات بعض المتأخرين...» ذلك البعض هوالفخرالرازى فى المباحث المشرقية (ط حيدرآباد هند، ج ۲، ص ۳۵۰).

منها أنّ النقطة حلّت من الجسم شيئاً منقسماً أو غيرمنقسم فعلى الأول لزم حلول غير منقسم فى منقسم، و على الثانى يلزم الجزء الّذى لايتجزى.

و منها النقض بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالّة فى الجسم.

و منها النقض بالإضافة فإنّ الأُبوة مع أنها غير قابلة للانقسام حالة فى الأب.

ومنها أنّ القوة الوهمية قوة جسمانية، و العداوة الّتى تدركها أمر غير منقسم لامتناع ورود القسمة على هذه العداوة؛ إذ لانصف لها ولا ربع، و كذا الصداقة و غيرها.

أقول: أما اندفاع الأول فالتحقيق أنّ النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هى ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبار تناهى امتداده و انقطاعه. فمحلّها الجسم من حيث اتصافه بالتناهى، و لهذا قيل الأطراف عدمية لأنّ محلّها من حيث إنه محلّها مشتمل على معنى عدمى و هوالنفاد و الانقطاع، بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به.

و أما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مراراً أنّ وحدة الجسم تقبل الانقسام لأنها نفس اتصاله و امتداده، و كذا وجوده فإنه عين جسميته. و العجب أنّ وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كسائر العوارض الّتى تنقسم بانقسام المحلّ بالعرض لابالذات كالسواد مثلا، لأنّ وحدة الجسم نفس وجوده و عين هويته الشخصية.

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلّم أنّ جميعها غير منقسمة بالتبع بل الّتى تعرض الأجسام على ضربين: منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة و المماسّة و غيرها فهى منقسمة بانقسام المحلّ. فإنّ محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم، و محاذاة ربعه ربع محاذات كلّه. و منها ما يعرض للجسم لامن حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهى

لايلزم أن تكون منقسمة بانقسام محلّه كأبوة زيد مثلا، فإنها غير عارضة له من حيث جسميته و مقداريته بل من جهة أخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد.

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أنّ القوة الوهمية مجردة عن المادة لاعن إضافتها و كذلك حكم مدركاتها.

الحجة الثانية و هى الّتى عوّل عليها الشيخ* فى كتاب المباحثات و اعتقد

---

* قوله: «الحجّة الثانية و هى الّتى عوّل عليها الشيخ...» أقول: عبارات هذه الحجّة كغيرها منقولة من المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند،ج ٢، ص ٣٥٢) حتى قال فى أولها: الدليل الثانى و هو دليل عوّل الشيخ عليه فى كتاب المباحثات و زعم أنّ أجلّ ما عنده فى هذا الباب هذا الدليل، ثمّ إن تلامذته أكثروا من الإعتراضات عليه و الشيخ أجاب عنها، إلا أن الأسئلة و الأجوبة كانت متفرّقة و إنّا رتّبناها و أوردنا على الترتيب الجيّد. انتهى ما أردنا من نقل كلام الفخر.

ثم إنّى أرى أن عبارات المجيب كعبارات السائل ليست من قلم الشيخ، بل إنّ أحداً من تلامذته حرّر ما دار بين الشيخ و بينهم حول هذه الحجة، و كأنّما لذلك عبّر بالمجيب لابالشيخ، كيف لا و أنت ترى أن بعض الأجوبة بمعزل عن التحقيق جداً، و بعضها ممّا يرى فى المباحثات متفرقة.

ثم إنّ تقرير الحجة ليس على ما ينبغى؛ و قوله كلّ جسم و جسمانى غير قائم بذاته إلا أنّ يفسّر بقرينة قوله فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بنفسه على وجه صحيح موافق للحجّة، فالأصحّ ما فى المباحثات حيث قال (ط هند، ص ١٣٣): من شأننا أن نعقل أنفسنا سواء كان طبعاً أو كسباً، فبعض الأشياء يعقل ذاته و جوهره، و ما يعقل شيئاً فحقيقة ذلك الشىء حاصلة له، فحقائق ذواتنا حاصلة لها (لنا ـ نسخة) و ليس مرّتين فإن حقيقة الشىء مرة واحدة، و ليست نفس الوجود، فهذا لكلّ شىء و ليس كلّ شى يعقل ذاته، فهذا لذاته ليست لغيره، و نحن نعقل جوهرنا، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره، فهذا إذن هو أنّ حقائق جوهرنا الأصليّة ليست لغيرها، و هذا معنى قولهم كلّ ما يرجع على ذاته فهو عقل، أى تكون ماهية ذاته التى بها هى

أنها أجلّ ما عنده فى هذا الباب. ثم إنّ تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها، و الشيخ أجاب عنها و تلك الأسؤلة و الأجوبة رأيتها متفرقة فى مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته، فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحة لنا فى الإتمام. فالحجة أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا*، و كل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فاذاً لنا ماهية ذاتنا فلايخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأنّ صورة أُخرى مساوية لذاتنا حصلت فى ذاتنا، و إما أن تكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا، و الأول محال لأنه جمع بين المثلين فتعين الثانى؛ فكلّ ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته، فإذن النفس جوهر قائم بذاته، و كلّ جسم و جسمانى غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسمانى.

قال السائل: إنا لانسلّم أنّ إدراكنا لذاتنا يقتضى أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا، لم لايجوز أن يكون هو أثراً مّا حصل لنا من ذاتنا فلايكون ذلك

---

بالفعل لذاته ليست لغيره، و نحن نعقل جوهرنا فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره. ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذى له ثمّ له بالقياس إلى نفسه أنّه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذى له على أنّهما اثنان، فإنّ حقيقته لايعرض لها مرّةً شىء و مرّةً ليس ذلك الشىء، و هى واحدة فى وقت واحد. فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذى لها، بل زيادة شرط على الوجود مطلقا، و هو أنّ وجود ماهيتها التى بها هى معقولة حاصلة لها فى نفسها ليس لغيرها. و هذا أجلّ ما أعرفه فى هذا الباب و يحتاج إلى تصوّر، فإنّ الأمور التصديقيّة قد يخبر عنها فقدانُ التصوّر، و إذ تمكّنت النفس من التصور سارع إليها التصديق ـ انتهى كلامه فى المباحثات؛ و لايخفى عليك أنّ فى كلماته السامية إشارات إلى لطائف علمية فى المقام، والله سبحانه ولىّ التوفيق.

* قوله: «فالحجّة أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا...» اعلم أنّ المجرّد يعقل ذاته، ولم يلزم من بيان ذلك لزوم عكسه و هو أنّ كلّ ما يعقل ذاته فهو مجرّد، لأنّ الكلّية الموجبة لاتنعكس كلّية موجبة؛ فبيّن بهذه الأصول ذلك و هو أنّ كل ما يدرك ذاته فماهيته له، و كل ما ماهيته له فهو مجرّد.

هـو حقيقة ذاتنا؟ فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر، فلا يكون ذلك الأثر هوالحقيقة، فلايكون قد حصل لنا ذاتنا مرّتين.

قـال المجيب: قد سبق أنّ الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقة الشيء فقوله: إنه يحصـل لـنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً مغايراً لذلك الأثر تابعاً لـه، فإن كان نفس ذلك الأثر فقوله فنشعر بذلك الأثر لامعنى لـه بل هو مرادف لقوله يحصل لنا أثر، و إن كان الشعور تبعه* فإما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره؛ فإن كان غـيره فـيكون الشعور هو تحصيل ماليس ماهية الشيء و معناه، و إن كان هو هـو فـيكون ماهية الذات تحتاج فى أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر، فـيكون ماهـية الـذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر، فلايكون تلك الماهـية متأثرة بل متكوّنة هذا خلف. و إن كانت ماهية الذات لنا بحال أُخرى مـن التجريد و التجديد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد، و كلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت فى الحالين.

قـال السـائل: سـلّمنا أنـا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بأنّ من عقل ذاتاً فله ماهـية تلك الذات، وإلا لكنّا إذا عقلنا الإله و العقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها.

قـال المجيـب: الحاصل فينا من العقل** إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال

---

* قولـه: «و إن كـان الشـعور تبعه...» و العبارة فى المباحث المشرقية للفخر هكذا: و إن كان الشعور شيئاً يتبعه فإما أن يكون الخ.

** قوله: «قال المجيب الحاصل فينا من العقل...» كلام الشيخ فى المباحثات هكذا: «الحاصل فيك مـن العقـل الفعّـال هـو حقـيقة العقل الفعّال من جهة النوع و الطبيعة و إن كان ليس من جهة الشخص، لأنّ أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال، و المعقول من حقيقتك لايفارق حقيقتك فى

مـن جهة النوع و الطبيعة لامن جهة الشخص، لأنَّ أحدهما بحال ليس الآخر بـتلك الحـال، والمعقـول من حقيقتك لايفارق حقيقتك في النوع و الماهية، ولا بـالعوارض أصـلا، ولا تفارقـه بالشـخص فيكون هوهو بالشخص كما هوهو بالـنوع، و أمّـا العقل الفعال و ما يعقل منه فهو هو في المعنى؛ وليس هوهو في الشخص.

أقول: الحق إنَّ الطبيعة النوعية الّتي للعقل الفعال لايمكن تعدد أشخاصها لا في الخـارج ولا في الذهن؛ إذ البرهان قائم على أنَّ نوع كل واحد من الجواهر المفارقـة منحصر في شخصه و تشخّص العقول من لوازم نوعياتها، ولو تعددت أفراد ماهية واحدة لكان امتياز كلّ من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعة، و العـرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه إلى فاعل منفصل الذات، و قابل ذي تجدد و انفعال، فلم يكن المفارق مفارقاً هذا خلف. فالأولى في الجواب أن يقـال: الحاصـل في نفوسـنا مـن تلـك الحقائق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق، و مفهوم العقل أو غير ذلك.

قال السائل: فإذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الإله فيكون ماهية الإله تعالى مقولة على كثيرين.

قال المجيب: البرهان أنما قام على أنَّ تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج، فأما على كثيرين في الذهن فلم يقم.

---

النّوع والطّبيعة، ولا يفارقه بالأشياء التي لـه وليست لـه فلايفارقه بالشخص أيضاً فيكون هوهو بالشـخص كما كان هوهو بالنوع، و كان العقل الفعّال و ما يعقل منه هو هو في المعنى و النوع. و ليس هوهو بالشخص لأن هذا يقارنه مالا يقارن ذلك، و يفارقه مالا يفارق ذلك»، انتهى كلامه.

و هـذا تحقـيق أنيق لايعتريه ريب ولا يشوبه عيب، و إيراد المؤلف أعني المولى صدراء غير وارد عليه، و للتفصيل في التحقيق مقام آخر. ثمّ إن هذا الكلام يوجد في الموضعين من المباحثات المطبوعة أحدهما في ص ١٩٣ (٣٣٦)، و ثانيهما في ص ١٣٥ (٥٨).

أقول: حاشا الجناب الإلهي أن يكون لـه ماهية محتملة للشركة بين كثيرين لافي الخارج ولا في الذهن، كيف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الّذي لا أتمّ منه ولا مكافئ لـه، إذ كلّ ماله ماهية كلّية يكون تشخصه زائداً عليه. و كذا الوجود لكونه عين التشخص، فكلّ ماهية أوذى ماهية فهو ممكن الوجود. فالحق في الجواب أن يقال: نحن لانعرف حقيقة البارى بكنهه بل نعرف بخواص و لوازم إضافية أو سلبية.

قال السائل: سلّمنا أنّ من عقل ذاتاً فإنه يحصل لـه ماهية المعقول، لكن لم لايجوز أن يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها؟ كما أنّ القوة العاقلة تشعر بالوهمية، فعلى هذا لايكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة الوهمية، كما أنكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة.

قال المجيب: شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك و إلا لم يكن المشعور بها هو الشاعر، و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك أنما تشعر بنفسك و أنك أنت الشاعر و المشعور به.

و أيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أُخرى فهي إما قائمة بنفسك* فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك و هو المطلوب، و إن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أولا تكون؛ فإن لم تكن وجب أن لايكون هناك شعور بذاتك بوجه، و لاإدراك لذاتك بخصوصها بل يكون جسم ما يحسّ بشيء غيره كما تحس بيدك و رجلك. و إن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك، و حصلت فيه تلك القوة الشاعرة بنفسك. فتلك النفس و تلك القوة وجودهما لغيرهما، و لا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأنّ ماهية القوة و النفس معاً لغيرهما و هو ذلك الجسم.

---

* قولـه: «فهي إمّا قائمة بنفسك...» في العبارة سقط و تمامها هكذا: «فهي إمّا قائمة بنفسك أو غير قائمة بنفسك، و إن كانت قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوّة...».

قال السائل تقريراً* لهذا البحث: لم لايجوز أن يكون إدراكى لذاتى بحصول ذاتى فى شىء نسبته إلى ذاتى كنسبة المرآة إلى البصر؟.

قال المجيب: الّذى يتوسط فيه المرآة إن سلّم أنه مصور فى المرآة فيحتاج مرّةً ثانية أن يتصور فى الحدقة، فكذلك هاهنا لابدّ و أن ينطبع صورة ذاتنا مرّةً أُخرى فى ذاتنا.

قال السائل: لم لايجوز أن يكون إدراكي لذاتى بحصول صورة أُخرى فى ذاتى؟ بيانه أنى حال ما أعقل نفس زيد إما أن لاأعقل نفسى و هو محال، لأنّ العاقل للشىء عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلا و فى ضمنه كونه عاقلا لذاته، و إما أن أعقل نفسى فى ذلك الوقت و حينئذ لايخلو إما أن يكون الحاصل فى نفسى من نفسى و من زيد صورتان أو صورة واحدة؛ فإن كانت واحدة فحينئذ أنا غيرى و غيرى أنا، إذا لصورة الواحدة من النفس مرّة واحدة يكتنفها أعراضى، و مرّةً أُخرى يكتنفها أعراض زيد، و أما أن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

قال المجيب: أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك، و إذا عقلت إنسانية زيد فقد أضفت إلى ذاتك شيئاً آخر و قرنته به، فلا يتكرر الإنسانية فيك مرّتين بل يتعدد بالاعتبار. و اعلم أنّ الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعتبرة بذاتها، و بين الانسانية من حيث إنها كلية مشترك فيها بين كثيرين، فإنّ الأول جزء ثانى** و أما الإنسانية العامة فهى الإنسانية مع قيد العموم فلايكون جزء ذاتى.

---

* قوله: «قال السائل تقريراً...» العبارة فى المباحثات هكذا: «سئل لم لايجوز أن يكون إدراكى». وقوله بعد سطرين: «قال لم لايجوز...» العبارة الكاملة هكذا: «قال السائل لم لايجوز».

** قوله: «فإنّ الأول جزء ثانى» والصواب جزء ذاتى، بإضافة الذات إلى ياءالمتكلّم؛ و فى المباحث المشرقيه للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣٥٦) «فإنّ الأول جزء نفسى» و قوله: «قال السائل إن القسم الذى أخرجتموه أيضاً باطل» فى المباحث المشرقيّة: «قال السائل: إن القسم الذى اخترتموه أيضاً باطل».

قال السائل: إنّ القسم الّذى أخرجتموه أيضاً باطل، بيانه أنا إذا قلنا موجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة:

أحدها أنّ ذاته لاتتعلّق فى وجوده بغيره.

الثانى أنّ ذاته ليست حالّة فى غيره مثل البياض فى الجسم، و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيّان، و المدركية أمر ثبوتى، و هو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم.

و الثالث أنّ ذاته مضافة إلى ذاته و ذلك أيضاً محال لأنّ الإضافة تقتضى الإثنينيّة، و الوحدة تنا فيها، لايقال: إنّ المضاف و المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هوالآخر أو غيره، ولايمكن نفي العام بنفي الخاص، فإنّ هذه مغالطة* لفظية، كما إذا قيل المؤثر يستدعى أثراً و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره. فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً فى نفسه، فكما أنّ ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المجيب: حقيقة الذات شيء و تعينها غير، والجملة الّتى هى الأصل والتعين شيء آخر، و هذا لايختلف سواء كان التعين من لوازم الماهية كما فى الإله و العقول الفعالة أو لايكون كذلك كما فى الأنواع المتكثرة بأشخاصها فى الوجود، و هذا القدر من الغيريّة يكفي فى صحة الإضافة، و لهذا التحقيق صحّ منك أن تقول ذاتى و ذاتك.

أقول: هذا الجواب ضعيف؛ فإنّ البسيط الحقيقي المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران ـ الذات و التعين ـ و قد سبق حلّ هذا الشك الواقع فى علم البسيط بذاته فى مبحث تحقيق المضاف، و تحقيق مسألة العلم.

---

* قوله: «فإن هذه مغالطة...» جواب لقوله «لايقال إن المضاف الخ».

قال السائل: هذه الحجة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها* مع أنّ أنفسها غير مجردة، ولا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم و تهرب عن المنافر، و ليس طلبها لمطلق الملائم و إلا لكان طلبها** لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها. و أيضاً لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم و ذلك كلّى فتكون البهيمة مدركة للكلّيات و ليست كذلك، فإذن البهيمة تطلب ما يلائم لنفسها و إدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصة، فإنّ العلم بإضافة أمر إلى أمر يقتضى العلم بكلا المتضائفين.

قال المجيب: إنّ نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها، و نفوس الحيوانات الأخر لاتشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها، كما تشعر بأشياء آخر بحواسها و أوهامها في آلات تلك الحواس و الأوهام؛ فالشيء الّذى يدرك المعنى الجزئى الّذى لايحس وله علاقة بالمحسوس هوالوهم فى الحيوانات، و هوالّذى تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها، لكنّ ذلك الإدراك لايكون بذواتها ولا فى آلة ذواتها الّتى هى القلب بل فى آلة الوهم بالوهم، كما أنها تدرك بالوهم و بآلته معان آخر. فعلى هذا ذوات الحيوانات مرّة*** فى آلة ذواتها و هى القلب، و مرّة فى آلة وهمها و هى مدركة من حيث هى فى آلة الوهم.

قال السائل: فما البرهان على أنّ شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات.

---

* قوله: «هذه الحجّة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها...» (المباحثات، ص۲۰۹): سئل هل تشعر الحيوانات الأخرى سوى الانسان بذواتها الخ، فراجع.

** قوله: «والإ لكان طلبها...» فى العبارة سقط و تمامها هكذا: و إلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها.

*** قوله: «فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة...» قيل فى تعليقة مخطوطة: «يفهم من كلامه هذا أنّه قائل بأنّ نفوس الحيوانات البتّة مادّيّة و محلّها هوالقلب».

قال المجيب: لأنّ القوة المدركة للكلّيات يمكنها أن تدرك ماهية ذاتها مجرّدة عن جميع اللواحق الغريبة، فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركّب من أمور نحن شاعرون بكلّ واحد منها من حيث يتميّز عن الآخر و أعني بتلك الأمور حقيقة ذاتنا و الأمور المخالطة لها، و يجوز أن يتمثل لنا حقيقة ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبة عنا، و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق.

أقول: هذا في الحقيقة رجوع* عن هذه الحجة إلى الحجة الأولى، و الحقّ أنّ نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها إدراكاً خيالياً لابآلة الخيال بل بهوياتها الإدراكية، و ذلك يقتضي تجردها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية، و قد مرّمنا البرهان على تجرد النفوس الخيالية** عن هذا العالم. والفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أنّ هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غيرها.

قال السائل: ليس إذا أمكننا أن نميّز ذواتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج***، يعني هذا التفصيل شيء نفعله و نفرضه في أذهاننا و

---

* قوله: «أقول هذا في الحقيقة رجوع...» الحجّة الأولى كانت من طريق إدراك النفس الكلّيات و الطبائع الكلّية من حيث عمومها و كلّيتها، و هي بمعزل عن سؤال السائل و جواب المجيب في نفوس الحيوانات الأخر، و انّما نشاهد هذا الكلام الغريب منه ـ قدّس سرّه ـ من كثرة إحاطته بالآراء و الأفكار و تراكم الحقائق العلميّة، فيتبادر بعضها مكان آخر و يسبقه و يظهر من القلم.

** قوله: «و قد مرّمّنا البرهان على تجرّد النفوس الخيالية...» قد مرّ البحث و البرهان على تجرّد النفوس الخيالية عن هذا العالم، والفرق بين نفوسها و نفوس خواصّ الإنسان في الموضعين من سفرالنفس: أحدهما في الفصل الثاني من الباب الثاني؛ و ثانيهما في الفصل الخامس من الباب الخامس.

*** قوله: «وجب أن يصحّ ذلك في الخارج...» أي امكان هذا التجرّد باعتبار الذهن لايستلزم

أنّ ما عليه الوجود بخلاف ذلك، و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذواتنا كلية أو جزئية مخلوطة.

ثم (بل ـ خ ل) التحقيق أنّ كلّ ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرَك كلّياً كان أوجزئياً، والحمار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة؛ فإذن على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلا قوة واحدة فذاته مجردة له.

و مما يبطل قولكم: أنّ المدرِك لذات الحمار قوة غير ذاته أن نقول: المدرِك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أُخرى فإن كانت تلك القوة فى الحمار فذات الحمار فى الحمار، و إن كانت فى غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به، فلم يكن الحمار مدركاً لذاته، و قد أبطلناه أولا.

و أيضاً لو سلّمنا أنّ الحمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته، فذلك الجزء مجرَّد.

و أيضاً فإذا حصلت نفس الحمار فى آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب أن يكون آلة التوهم حيّة بتلك النفس كما أنّ آلة النفس حيّة بها.

و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا: حصول تلك الصور فى الوهم يشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس، و حصولها فى آلتها الخاصة كحصول الخضرة الأصلية من الطبيعة. هذا تمام ما قيل فى هذا المقام، و التحقيق ما لوّحناه إليك من الكلام.

الحجة الثالثة و هى قريبة المأخذ من الأولى* أنّ نفوسنا يمكنها أن تدرك الإنسان الكلّى الّذى يكون مشتركاً بين الأشخاص الإنسانية كلّها؛ ولا محالة

---

أن تكون النفس والقوّة المدركة مجرّدة فى نفس الأمر. و قوله: «وهذا غير مختصّ...» هذا اعتراض آخر كما هو صريح كلام الفخرالرازى فى المباحث المشرقية.

* قوله: «الحجة الثالثة و هى قريبة المأخذ من الأولى...» هذه الحجّة هى البرهان الثانى من نفس الشفاء (ص ٢٩۴ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

يكـون ذلـك المعقول مجرداً عن وضع معين و شكل معين و إلا لما كان مشتركاً بـين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة و الأشكال المختلفة، و ظاهر أنّ هذه الصـورة المجـردة أمـر موجـود، و قد ثبت أنّ الكلّيات لاوجود لها في الخارج فوجودهـا في الذهن، فمحلّها إما أن يكون جسماً أولا يكون، والأول محال و إلا لكان له كمّ معين و وضع معين بتبعية محلّه، و حينئذ يخرج عن كونه مجرداً و هو محال، فإذن محلّ تلك الصورة ليس جسماً فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن يقول: الصورة الكلّية المعقولة من الإنسان هل لها وجود أم لا؟ فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إنّ محلّها يجب أن يكون كذا، و إن كـان لهـا وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالّة في نفس إنسانية شخصية، لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان، و هي من حيث إنها صورة شخصية قائمـة بـنفس شخصـية غير مشترك فيها بين الأشخاص، أما أولا فلأنّ الأمر الشخصـي لايكون مشتركاً فيه، و أماثانياً فلأنّ الصورة عرض قائم بالنفس و الأشـخاص جواهـر مسـتقلة بذواتها، فكيف يمكن أن يقال إنّ حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير؟.

فإن قالوا: إنّ المعنيّ بكون تلك الصورة كلية أنّ أيّ شخص من الأشخاص الإنسـانية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير، و لو أنّ السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فـنقول: إذا كـان المعنيّ بكون الصورة كلّية ذلك فلم لايجوز أن يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محلّ جسماني؟ فيرتسم مثلا في الدماغ من مشاهدة إنسـان معـين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص أيّ إنسان شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة.

فـإن قـالوا: لأنّ تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كلّية.

قلـنا: و كذلـك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية و

تكون عرضاً قائماً بمحل معين، و ذلك يمنع عن كونها كلّية. فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها فى الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعاً من كونها كلّية؛ فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها فى النفس من الوحدة الشخصية و العرضية وجب أن يكون مانعاً من الكلّية. و إن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر* حتى تصير كلّية بذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها فى النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلّية، جاز أيضاً أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ و غيره باعتبار** يكون هى بذلك الاعتبار كلّية، و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئية. و بالجملة فالصورة سواءاً كانت فى النفس أو فى الجسم فهى لايكون مشتركاً فيها من كلّ الوجوه، لأنّ وحدتها الشخصية مانعة من العموم و الكلّية. ثم إنها مع ذلك يكون مشتركاً فيها باعتبار آخر.

أقول: هذا إشكال صعب الانحلال، مذكور فى مبحث الماهيات فى العلم الكلّى، و مباحث الكلّيات*** فى علم الميزان، و قد تفصّينا عنه بأنّ مناط الكلّية و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلى. فالصورة و إن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكنّ الهوية العقلية، و التعين الذهنى، و

---

* قوله: «باعتبار آخر...» أى لابشرط.

** قوله: «كالدماغ و غيره باعتبار» أى لا بشرط.

*** قوله: «و مباحث الكلّيات...» أى الإيساغوجى فى علم الميزان. و قوله: «بأن مناط الكلّية و الاشتراك...» الكلّية بمعنى السعة و الإحاطة، و الاشتراك بمعنى تساوى نسبة الكلّى السعى الإحاطى إلى كثيرين؛ و كذا قوله الآتى من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين؛ الاشتراك بمعناه الرائج فى الميزان من انطباق الماهيّات الذهنيّة النوعيّة إلى أفرادها الخارجيّة. فافهم. فقوله: «والاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلى» فالكلّى حينئذٍ هو بمعنى السعة و الانبساط.

التشخص العقلي لاينافي كون الصورة* متساوى النسبة إلى كثيرين، ولا يمنع التشخص العقلي ـ الكلّية ـ و إنما المانع عن العموم و الاشتراك هو الوجود المادى، و التشخص الجسمانى الّذى يلزمه وضع خاص، و أين خاص، و مقدار خاص، فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية، و الهويات المادية ذوات الأوضاع المختلفة. و ليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية** كلّية مشتركاً فيها غير، و اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص غير، لأنّ ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشدّ و أوسع من أن ينحصر فى حد جزئى، و يقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين فى سنخ ذلك المعنى المحمول، و جميع المعانى و الماهيات فى أنفسها و بحسب حدّ معناها مما لا يأبى عنه الحمل على كثيرين، و كذلك إذا وجدت بوجود عقلى*** غير مقيّد

---

* قوله: «والتشخص العقلى لاينافى كون الصورة...» من هنا ظهر أن المراد بالاشتراك بين كثيرين هو تساوى النسبة إلى كثيرين.

** قوله: «وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية...» يعنى أنّ الصورة العقلية الكلّية المشترك فيها بذلك المعنى الاشتراك، هى بعينها موجودة متشخّصة أى متعيّنة و متحقّقة بتشخّص خاصّ عقلانىّ فلامناة بين الكلّية و التشخص. و اعلم أن بعض النسخ المطبوعة الموجودة عندنا صحّحت العبارة هكذا: «وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية مشتركاً فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخّصة بتشخّصٍ غير مادّى» ولكن عدّة نسخ مخطوطة من الأسفار و بعضها قريبة العهد من المصنّف موافقة للمتن؛ و ما فى المتن لاغبار عليه و مآل العبارتين واحد. و قوله: «لأن ذلك الوجود...» أى لأنّ ذلك الوجود العقلى نحو آخر من الوجود الخ.

*** قوله: «و كذلك إذا وجدت بوجود عقلى...» كأرباب الأنواع. و قوله: «إذا الوجود العقلى نسبتها...» هذا الكلام تعليل لإتيان لفظة خاصّ للمقيّد و المقدار، و الغرض من ذلك أن الجوهر المادّى ممنوّ بالوضع الخاصّ والأين الخاصّ و المقدار الخاصّ و سائر احكام المادّة الخاصّة، و أما الجوهر العقلى الكلّى السعى الإحاطى الذى هو ربّ نوعه بإذن مبدعه تعالى شأنه، فهو محيط

بوضـع خاص و مقدار خاص، إذا الوجود العقلى نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقاديـر و الأمكـنة نسـبة واحدة، فالصورة العقلية لماهية الإنسان* من حيث وجودهـا مشـترك فـيها بين كثيرين من نوعها، و من حيث ماهيتها و معناها محمولة على كثيرين.

ثم إنـك قد علمت من طريقتنا فى العقل و المعقولات أنّ التعقل ليس بحلول الصـورة المعقولـة فى الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضيّاً، و يلزم الإشـكالات المذكورة فى الوجود الذهنى؛ و هناهنا؛ و مباحث علم البارى، بل الصـورة العقلـية لـلجواهر جواهـر قائمة بذواتها** و بمبدعها، و هى فى باب الوجـود و الـتجوهر أقـوى مـن مـا هى صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود إلى المواد المتجددة الانفعالات و الاستحالات.

---

عـلى جـميع الأوضـاع و المقاديـر و الأمكـنة و نسبته إليها نسبة واحدة فهو مع كونه متشخّصاً خارجياً عارٍ عن أحكام المادّة الخاصّة ولا يشذّ عنه وضع خاصّ و مكان خاصّ و مقدار خاصّ، فتدبّر.

ثمّ نقـول ايضـاحاً: و زان ذلك الجوهر العقلى إلى أفراد نوعه وزان الروح الإنسانيّة إلى قواها و محالّهـا، فـإنّ لكلّ واحدة منها تعيّناً خاصًّا و لبعضها وضعاً و مقداراً خاصًّا ولكنّ الروح أصلها القـائم عليها و كلّها قائمة بها فهى مع وحدتها المتشخّصة كلّ القوى و محالّها، و البحث عن ذلك على الإستيفاء يطلب فى رسالتنا فى المُثُل.

* قوله: «فالصورة العقليّة لماهية الإنسان...» أقول: الاشتراك الوجودى بين تلك الصورة العقلية و بـين أفـرادها الماديّـة مـتحقّق دائمـاً، و نحن بارتقائنا العلمى و اعتلائنا الوجودى نكشف ذلك الاشـتراك و نعـلمه، و أمّـا اشـتراك ماهيتها المحمولة فهو من فعلنا و ذلك الفعل هوانطباق تلك الماهـية عـلى الأفراد الخارجية أعمّ من الماديّة و العقلية، و تلك الماهية من حيث هى بمعزل عن الوجود، و تلك الصورة العقليّة وجود نورى كلّى، فافهم.

** قوله: «جواهر قائمة بذواتها...» و تلك الجواهر هى أرباب الأنواع.

و أما الكلام فى صحة هذا البرهان و دلالته على تجرد النفوس،

فأقول: إنّ هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرّد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العامية، فإنّه يدل على تجرّد نفس تعقّل الصور العقلية و تشاهدها من حيث عقليّتها، و نحو وجودها العقلى المشترك فيه بين الأعداد الّذى لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و الخصوصيات. و بالجملة كلّ من يمكن له* أن يلاحظ صورة الحيوان مثلا بنحو من الوجود لايكون لها بحسبه مقدار خاصّ؛ و مكان خاصّ؛ و وضع خاص؛ و زمان خاص؛ و كذا تعقّل صورة الإنسان العقلى المجرد عن العوارض المادية بأن يكون إنساناً بحتاً يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص؛ و الكمّ الخاص؛ و الأين الخاص؛ و مع ذلك لايحذف عنه شيء من مقوماته و قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يد ورجل و بطن، و كلّ ذلك على الوجه العقلى المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة، لأنّ ذلك معنى إدراك الماهية الكلّية لشيء، كما قال المعلم الأول فى أُثولوجيا: الإنسان العقلى روحانىّ، و جميع أعضائه روحانية، ليس موضع العين غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء مختلفة، و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقليّة، و الماء العقلى، و السماء العقلية، و يحضر فى ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها العقلى على الوجه الّذى مرّ ذكره، لأنّ ذلك فى الحقيقة معنى إدراكه الكلّيات. و قلّ من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه، و الّذى يتيسّر لأكثر الناس أن يرتسم فى خياله صورة إنسان مثلا، فإذا أحسّ بفرد آخر منه يتنبّه بأنّ هذا مثل ذاك، و يدرك جهة الاتحاد بينهما، و أنها غير جهة الاختلاف إدراكاً خيالياً، كما يدرك جهة الإتحاد بين أجزاء الماء مثلا بحسب الحس، و يعلم أنّ جميع أجزاء الماء ماء، و كما يدرك أنّ جميع أجزاء الماء ماء مع

---

* قوله: «و بالجملة كل من يمكن له...» أى و على تجرّد كل من يمكن له الخ...

اختلافها فى المقدار و الجهة كذا يدرك أنّ أفرادها المنفصلة ماء إدراكاً خيالياً.

الحجـة الـرابعة أنّ القوة العاقلة تقوى* على أفعال غير متناهية؛ ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية. أما الصغرى فإنّها تقوى على إدراك الأعداد و لا نهاية لمراتبها، مع أنهـا أحـد الأنـواع المدركـة للقوة العاقلة. و أما بيان الكبرى فقد سبق. قال صاحب المباحث: إنّ إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة بانقسام محلّها، فيرد النقوض الموردة على الحجة الأولى أعنى النقض بالنقطة و الوحدة و الإضافة و مدركات الوهم و غيرها.

أقـول: قـد مـرّ اندفـاع تلك النقوض بحمدالله ثم قال: ثم على هذه الحجة أسؤلة زائدة تخصها.

أولها أنا لا نسلّم أنّ القوة الناطقة تقوى على إدراك أُمور غير متناهية دفعة بل إدراكاً لاينتهى إلى حدّ إلا و يقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر، و لكن لايلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية، كما أنّ الجسم لاينتهى فى الانقسـام إلى حدّ يقف عنده، ولكن يستحيل أن يحصل لـه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا. و بالجملة فالحال فى فاعلية تلك القوة كالحال فى منفعليته.

الـثانى سـلمنا أنها قوية على أُمور متناهية، و لكن لم قلتم: إنها قوية على

---

* قوله: «الحجّة الرابعة أن القوّة العاقلة تقوى...» أصل هذه الحجّة هوالبرهان الخامس من نفس الشفاء، و إن شئت فراجع ص ٢٩٦ من كتاب نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه. ثم إنّ هذه الحجّة منقولة من المباحث المشرقيّة للفخرالرازى أيضاً (ط حيدر آباد هند، ج ٢، ص ٣٦٠) إلا أن عـدة مواضع منها معنونة بقول «أقول» و هى من إفادات صاحب الأسفار، و تلك الإفـادات مـع كـلمات الفخـر كالشرح المزجى للحجّة، فميّز بين كلماتهما أعنى كلمات صاحب الأسفار و صاحب المباحث، و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

أفعـال غـير متناهـية؟ و ذلـك لأنّ الإدراك لـيس فعلا بل هو انفعال. و أنتم تجـوزون أن يكون الأمر الجسمانى قوياً على انفعالات غير متناهية. و الدليل عليه أنكم تثبتون هيولى أزلية* قد تواردت عليها صور غير متناهية.

الثالث النقض بالنفوس الفلكية فإنها عند كم قوى جسمانية. مع أنّ أفعالها و هى الحركة الدورية غير متناهية.

والجـواب أمـا عـن الأول فلاشك أنّ القوة الناطقة لاتنتهى إلى حدّ إلا و تقـوى عـلى إدراك أُمـور آخـر، و قد قام البرهان على أنّ القوى الجسمانية لايمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض.

و لقـائل أن يقـول: القـوة الجسـمانية** إما أن يقال: إنها تنتهى إلى وقت لايبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود. أولا تنتهى إلى هذه الحالة ألبتة. و الأول باطل لأنّ الممكن لذاته لايصير ممتنعاً لذاته.

و أمـا الـثانى فـنقول: إذا كانت القوة الجسمانية لايجب انتهاؤها إلى حيث يـزول عنه إمكان الوجود فهى إذاً أبداً فى ذاتها ممكنة الوجود. ولا ينتهى إلى أن يسـتحيل بقاؤهـا أبـداً. و متى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة. و تجويز ذلك يبطل أصل الحجة.

أقـول: إنّ الإمكان الذاتى و مقابله من عوارض الماهيات من حيث هى إذا قيست إلى الوجود. و القوى عبارة عن موجودات متشخصة. و الموجود بما هو موجـود أمـر شخصـى. و يكون الزمان الخاص من مشخصاته. فوجوب نحو

---

* قولـه: «هيولى أزليةً» و قد صحّفت كلمة «أزليّة» فى الطبعة الأولى بـ «أوليّة». قوله: «فإنّها عند كم قوى جسمانيّة» هذا على رأى المتأخرين من المشّاء. و الحقّ أنّ وزان النفوس الفلكية مع الأجرام الفلكيّة و زان النفوس الناطقة الإنسانيّة مع أبدانها كما برهن فى محلّه.

** قوله: «و لقائل أن يقول القوة الجسمانية...» أى نوعها لاشخصها.

خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بخصوصه لايخرج الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الّذى هو حالها من حيث هى هى، و البرهان قائم على امتناع لا تناهى الأفعال لواحد شخصى من الجسم، لاعلى امتناع ذلك لواحد نوعى؟ و الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية.

و أما عن السؤال الثانى فهب أنّ الإدراك نفسه انفعال و لكن فعل النفس فى تركيب المقدمات* و تحليلها، و ذلك كاف فى غرضنا.

أقول: إنّ جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة أفاعيلها و إن كانت الجهتان مختلفتين، فإنّ الشىء ما لم يكن له وجود** لاينفعل عن شىء آخر، فالقوة الجسمانية كمالا تقوى على أفعال غير متناهية كذلك لاتقوى على انفعالات غير متناهية. و أما النقض بالهيولى*** فهو مندفع بأنّ الهيولى فى ذاتها ليست لها هويّة باقيه بالعدد لأنها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود، وحدتها على نحو الوحدة الجنسية، و هى بحسب تحصّلاتها الصورية متبدلة متجددة كما مرّ بيانه.

---

* قوله: «ولكن فعل النفس فى تركيب المقدمات...» فى تركيب المقدمات و تحليلها خبر لقوله و لكنّ فعل النفس.

** قوله: «فإنّ الشىء مالم يكن له وجود...» والوجود فعلية. و فى المقام تعليقة مخطوطة فى بعض نسخنا هكذا: «لا يخفى عليك أنّه خلط بين الفعل فى مقابل القوّة و الاستعداد، و الفعل فى مقابل الانفعال، اللهم إلا أن يريد من الوجود مبدأ الأفعال.

*** قوله: «و أما النقض بالهيولى...» فالجواب على وجهين: أحدهما أنها فى ذاتها مبهمة الوجود، و ثانيهما أنّها متجدّدة الوجود بحسب تحصّلاتها الصورية بالحركة الجوهرية. و السؤال أنما كان على وحدتها العدديّة الثابتة الباقية الدائمة و قبولها الصور غير المتناهية كما هو رأى المتأخرين من المشاء، فتبصّر.

فإن قلت: ألستم قد بيّنتم الفرق بين الحسّ المشترك و بين المفكّرة بأنّ أحدهما مدرك و الآخر متصرف؟. و القوة الواحدة لاتكون مبدءاً للإدراك و التصرف، فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأنّ النفس قوة على الفعل و هو التصرف في المقدمات و تركيبها، و الانفعال* و هو التصور و قبول الصور؟.

قلت: إنّ النفس لها قوتان عملية و علمية، و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأُخرى.

و أما عن الثالث فقيل: إنّ النفوس الفلكية و إن كانت جسمانية إلا أنها غيرمستقلة في أفعالها من التحريكات، فهي في ذاتها و إن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسنح عليها من أنوار العقل صارت غير متناهية.

و اعترض عليه بأنّ القوة العقلية إذا حرّكت الفلك فإما أن تفيد الحركة أو قوة بها تكون الحركة، فإن أفادت القوة الحركة و هي جسمانية، فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية، و إن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدءاً لتلك الحركة، فلا تكون الحركة حركة**. و أيضاً يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم قابلا لتأثير العقل المفارق من غير أن تكون فيه قوة جسمانية و هو محال***.

أقول: هذا أنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوة واحدة بالعدد أو ضميمة واحدة بالعدد، و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك

---

* قوله: «والانفعال...» عطف على الفعل، أي و تحكمون بأن النفس قويّة على الفعل. و الفعل هو التصرّف في المقدّمات و تركيب المقدّمات؛ و كذلك تحكمون بأن النفس قويّة على الانفعال و الانفعال هو التصوّر و قبول الصّور.

** قوله: «فلا تكون الحركة حركةً» أي فلاتكون الحركة حركةً للفلك.

*** قوله: «وهو محال» و ذلك للزوم تجسّم العقل، أو تروّح الجسم.

قوى متجددة كما رأينا* أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين، و قد مرَّ نظير هذا الكلام فيما سبق.

ولكن بقى الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك فى القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لايجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الأفعال الغير المتناهية؟.

و أقول: و يؤيّد هذا البحث أنّ قوة التخيل مع كونها غير عقليّة أيضاً تقوى على تصويرات غير متناهية لاتقف عند حدود؛ ذلك لأنها مستمدة من عالم العقل.

الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة** منطبعة فى جسم كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له قطّ. و التالى باطل، فالقول بأنها منطبعة فى جسم باطل.

أما بيان الملازمة فنقول: إنّ تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أنّ صورته الموجودة فى الخارج حاضرة عند العقل كافية فى تعقله أو لأجل أنّ صورة أُخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة، فإن كان الأول وجب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة. و إن كان الثانى فيلزم اجتماع المثلين فى محل واحد ـ الصورة المنطبعة العاقلة*** و الصورة المنطبعة المعقولة ـ فيلزم امتناع التعقل.

---

* قوله: «قوى متجدّدة كما رأينا» أى بالحركة الجوهريّة.

** قوله: «الحجّة الخامسة لو كانت القوّة العاقلة...» هذه الحجّة مذكورة فى المباحث المشرقيه للفخرالرازى (ط هند، ص ۳۶۴ من المجلّد الثانى)؛ ثمّ إنّ هذه الحجّة و تقريرها على هذا الأسلوب مذكوران فى الفصل الخامس من النمط السابع من الإشارات للشيخ الرئيس و شرح المحقق الخواجة نصيرالدين الطوسى عليه، و للمصنّف فى المقام تحقيق أنيق فى الإدراك العقلى، فاغتنم.

*** قوله: «و إن كان الثانى فيلزم اجتماع المثلين فى محلّ واحد: الصورة المنطبعة العاقلة...» أقول: الصواب أنّ المثلين أحدهما نفس الصورة الطبيعيّة التى هى المادّة الأصلية و محلّ للعاقلة، و ثانيهما

و أيضاً ليست إحداهما أولى بأن تكون عاقلة و الأُخرى بأن تكون معقولة.

فإن قيل: الصورة الثانية* حالّة في الأُولى لا في مادتها، فهي لكونها حالّة في الصورة الأُولى أولى بأن تكون معقولة و الأُولى عاقلة دون العكس.

نقول: يعود الكلام في كون إحديهما أولى بالحالية من الأُخرى دون العكس، فثبت أنّ إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أُخرى فيمتنع إدراك تلك القوة له. و أما بطلان التالي أي المفهوم المردّد بين القسمين فلثبوت ما هو مقابل للمعنى المردّد بينهما، لأنا تارة نعقل ذلك العضو، و تارة لانعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركّبة من متصلة مؤلّفة من حملية و منفصلة، و هي قولنا** لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلّقة له أصلا، و الملازمة أنما تتبين بإبطال قسم آخر على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين*** بحقيّة ذلك القسم في الواقع إستثناء نقيض التالي ليثبت نقيض

---

الصورة المنطبعة المعقولة من تلك المادّة الأصليّة و المساوية لها، فقد حصل في مادّة واحدة مكتنفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد، كما قد حقّقناه أتمّ تحقيق في كتاب عيون مسائل النفس.

* قوله: «فإن قيل الصورة الثانية...» هذا السؤال ناظر إلى لزوم اجتماع المثلين في محلّ واحد، و إلى عدم كون إحدى الصورتين عاقلة أولى من الأخرى، و كذلك عدم كونها معقولة. ثمّ تصدّى هذا السائل لعدم لزوم الاجتماع بقوله: الصورة الثّانية حالّة في الصورة الأولى لا في مادّتها، فلايلزم اجتماع المثلين في محلّ واحد؛ ثمّ استفاد من هذا الجواب، الجواب عن الثّاني حيث فرّع عليه قوله، فهي لكونها حالّة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة، و الأولى عاقلة.

** قوله: «و هي قولنا...» ضمير هي راجعة إلى صورة هذه الحجّة.

*** قوله: «ثم يتبيّن...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا.

ثم يتبيّن بحقيّة ذلك القسم الآخر في الواقع الخ. قوله: «و هو المطلوب» ضمير هو راجع إلى نقيض المطلوب.

المقدّم و هوالمطلوب، و ذلك يتوقف على مقدمات أربع.

أولها أنّ الإدراك انما يكون بمقارنة صورة المدرَك للمدرِك.

والثانية أنّ المدرِك، إن كان مدرِكاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته، و إن كان مدرِكاً بآلة كانت لحصولها في آلته.

و الثالثة أنّ الأُمور الجسمانية إنما تفعل أفاعيلها بواسطة أجسامها الّتي هي موضوعاتها؛ فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها.

و الرابعة أنّ الأُمور المتحدة بالماهية النوعية لا تتغاير إلا بسبب اقترانها بأُمور متغايرة مادية.

أقول: إنّ المقدمة* الثانية غير مسلّمة عندنا، لأنك قد علمت أنّ القوة الباصرة تدرك المبصَرات لا بارتسام صورها في العين، و كذا قوة الخيال تدرك الصور و الأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ. فهذه الحجة مقدوحة لأجل اختلال تلك المقدمة.

و صاحب المباحث قدح** في المقدمة الأُولى كما فعله مراراً بأنّ العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرِك بل العلم و الشعور حالة إضافية قد يكون

---

* قوله: «أقول إنّ المقدمة...» العبارة الصحيحة هكذا: أقول إنّ المقدمة الثانية غير مسلّمة عندنا لأنك قد علمت الخ. ثم إنك قد علمت في الفصل السادس من الباب الرابع في البصر بعد نقل المذاهب الثلاثة في الإبصار قول المصنّف ـ قدّس سرّه ـ في الإبصار حيث قال: «و الحق عندنا غير هذه الثلاثة، و هو أنّ الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجرّدةً عن المادّة الخارجية حاضرة عندالنفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لاقيام المقبول بقابله.

** قوله: «و صاحب المباحث قدح...» يعني بصاحب المباحث الفخرالرازي، و كتابه المباحث المشرقيّة، فراجع المباحث (ط هند، ج ٢، ص ٣٦٣).

مع اقتران صورة*، و قد لايكون، و ليس العلم في جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافة المخصوصة، فلم لايجوز أن تكون الناطقة حالّة في جسم؟ فمتى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافة المخصوصة حَصَل الإدراك و إلا فلا.

أقول: قد مرَّ بطلان كون العلم و الإدراك إضافة محضة مراراً، و قد علمت أنّ كلَّ إضافة لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافة: و بيّنا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج.

و قال أيضاً في رد تلك المقدمة: إنّ المعقول من السماء ليس بمسا و للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية و إلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية، لأنّ المناسبة بين السواد و البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالّين في محل محسوس أتمّ من المناسبة بين المعقول من السماء الّذي هو عرض غير محسوس حالّ في محلّ كذلك و بين السماء الموجودة الّتي هي جوهر موجود محسوس في الخارج محيط بالأرض.

و الجواب أنّ المعقول من الشيء هو ماهيته الّتي هي به موجود بوجود غير جسماني ذي وضع و إشارة. فقول القائل: إنّ المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة إن أراد به أنّ أحدهما معقول و الآخر محسوس كان صادقاً، و إن أراد به أنّ المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب، و إن أراد به أنّ أحدهما جوهر و الآخر عرض فليس كذلك كما مرّ.

و اعلم أنّ المحقق الطوسي ره سلّم في الجواب الّذي ذكره عن هذا البحث في شرح الإشارات كون السماء المعقولة عرضاً في محلّ مجرد، و بيّن الفرق بين نسبة المعقول من السماء إلى محسوسها، و بين مناسبة السواد و البياض؛ بأنّ الفرق بين الأولين** فرق بين الطبيعة المحصّلة تارة مع عوارض، و تارة مع

---

* قوله: «قد يكون مع اقتران صورة» بناء على القول بالوجود الذهني.

** قوله: «بأن الفرق بين الأولين» أي الفرق بين السماء المعقولة و المحسوسة.

مقابلاتها. و الفرق بين السواد و البياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصّلة تارة مع فصلٍ يقومها نوعاً، و تارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول.

أقول: إنّ التجريد عن العوارض المقارنة للماهية* ليس من شرائط معقولية تلك الماهية، إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلا مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته من كمّه و كيفه و أينه و وضعه و متاه، و كذا بشكله و أعضائه وجوارحه كلّ ذلك على الوجه العقلي الكلّي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلي، بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجي أن يجرّد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي، فالفرق بين السماء المعقولة و السماء المحسوسة ليس بشيء إلا بنحو الوجود، و

---

* قوله: «أقول إن التجريد عن العوارض المقارنة للماهية...» أقول: لعلّ العين الثالثة من كتابنا «عيون مسائل النفس، و شرحها سرح العيون في شرح العيون» مجدية في المقام. ثمّ اعلم أنّ قوله: «إن التجريد عن العوارض المقارنة للماهية الخ»، تحقيق أنيق في الإدراك العقلي، و التجريد على هذا التحقيق كأنه بمعنى الترفيع؛ و قوله: أن يجرّد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي، كأنّه يقول أن يرفّع هذا الوجود إلى ذلك الوجود. و إنما قلنا «كأنّه لأن لاينافي قوله هذا تحقيقه المقدّم في عدّة مواضع من هذا الكتاب في الإدراك العقلي من أنّه باتّحاد النفس بالعقل البسيط الفعّال و فنائه فيه، فافهم و تبصّر.

ثمّ استشهد في ذلك بقوله: كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيّات و الشخصيّات على وجه عقلي، يعني أنّ المشّاء و الإشراق و أهل العرفان و المصنّف، و بالجملة أنّ محصّلي العلوم العقلية متفقون في أنّ علمه تعالى في مقام الذات بالجزئيّات و الشخصيّات على وجه عقلي. و إنما التشاجر في علمه بالجزئيات الخارجة عن الذّات على الوجه الذي ذهب إليه المشاء المتأخر. فالمصنّف و أهل العرفان قائلون بالعلم الإجمالي على وجه الكشف التفصيلي على مبنى وحدة الوجود الصمدي، و هو مختارنا و مختار الأقدمين من أساطين الحكماء الإلهيّة أيضاً. و تفصيل البحث يطلب في رسائلنا العقلية.

كـلّ ما وجوده ذلك الوجود النورى الواحد الحقيقى الغير القابل للاحتجاب و الكـثرة و الافـتراق فهـو معقول الذات فى نفسه، و كلّ ما وجوده هذا الوجود الجسـمانى المادى فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعة يسيرة تقع عليه من القوى الفائضة عليه من ذلك الوجود.

و اعترض أيضاً* بأنه لايلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلّها بصورة مساوية لمحلّهـا اجـتماع صـورتين متماثلـتين فى محل، لأنّ إحديهما حالّة فى العاقلة و الأُخرى محلٌ لها.

و الجواب عنه كما فى شرح الإشارات أنّ العاقلة لو كانت محلا للصورة من غـير أن يحـلّ تلـك الصورة فى محلّها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير مشـاركة المحل، و لمّا كان كلّ فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم فكلّ فاعل مـن غـير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فكانت العاقلة غير جسمانى هذا خلف؟ و لو كانت محلا لصورة حلّت فى محلّها عاد المحال المذكور.

فـإن قـيل: الفـرق بيـنهما بـاق لأنّ إحداهمـا حالّة فى العاقلة و محلها، و الأُخرى حالّة فى محلّها فقط.

قلنا: هذا النوع من الحلول اقتران، و اقتران الشىء بأحد الشيئين المتقاربين دون الآخـر غـير معقـول، و مع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد.

و قال أيضاً: الجسم** قد تحلّ فيه أعراض كثيرة ولا شك أنّ وجوداتها الزائدة على ماهيّاتها متماثلة و حالّة فى الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثلين.

---

* قولـه: «و اعـترض أيضـاً...» أى و اعترض الفخرالرازى أيضاً فى كتابه شرح الإشارات. ثم العـبارة قـد صـحّفت فى الطبعة الأولى الرحلية، و أصلها هكذا: «لايلزم من كون العاقلة متعقّلة كمحلّها بصورة مساوية لمحلّها اجتماع صورتين متماثلتين فى محلّ الخ».

** قولـه: «و قال أيضاً الجسم...» هذا اعتراض آخر أورده الفخرالرازى فى المباحث المشرقيّة على الحجّة.

و الجواب عنه أنّ وجود كلّ ماهية عين تلك الماهية فى الأعيان، و مغايرته إياها* بحسب الذهن، و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك.

و قال أيضاً: هذه الحجة بعينها تقتضى إما كون النفس عالمة بصفاتها و لوازمها أبداً أو غير عالمة بشىء منها فى وقت من الأوقات بالبيان المذكور الّذى ذكرتم.

و أيضاً تقتضى دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة و إلا لكان علمها بعارضها لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثلين.

و أجاب عنه محقّق الإشارات** إنّ الصفات و اللّوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركه لذاتها، و إلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة و غير موجودة فى الموضوع، و النفس مدركة للصنف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً، و ليست مدركة للصنف الثانى إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة.

أقول: ما ذكره غير واف بحلّ الإشكال على التقرير الثانى، و يمكن أن يجاب عنه بأنّ عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها، و تلك العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة، و ما دامت النفس ذاهلة عنها فهى زائلة عنها، و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات الّتى تلحقها بمشاركة البدن كالغضب و الشهوة والخجل والوجل و غيرها.

---

* قوله: «و مغايرته إياها...» قد سقطت كلمة الذهن فى العبارة، و أصلها هكذا: «و مغايرته إياها بحسب الذهن و ماهيات الأعراض الخ». و كذا قد سقطت العبارة بعد قوله الآتى و قال ايضاً هذه الحجة قريب سطر او أكثر و أصلها هكذا، و قال ايضاً هذه الحجّة بعينها تقتضى إما كون النفس عالمة بصفاتها و لوازمها أبداً، أو غير عالمة بشىء منها فى وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذى ذكرتم؛ و أيضاً تقتضى دوام علمها بجميع الخ.

** قوله: «وأجاب عنه صاحب الإشارات» و الصواب كما فى نسخة مصحّحة هكذا: «وأجاب عنه محقّق الإشارات».

الحجّة السادسة: لو كانت القوة العاقلة جسدانية* لضعف فى زمان الشيخوخة دائماً لكنّها لاتضعف فى ذلك الزمان دائماً فهى غير جسدانية. و تصحيح نقيض التالى بقياس من الشكل الثالث هكذا: ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة، و ليس كلّما يعقل به الشيخ فإنّه تكلّ عند الشيخوخة، فليس كلّ قوة عاقلة تكلّ عندالشيخوخة**. و ليس يحتاج صحة هذا المطلب إلى أن لا يكلّ عقل شيخ أصلا بل إذا كان عقل مّالم يكلّ عندها يكفى فى صحة ما ذكرناه؛ لأنّ هذا الكلام فى قوة قياس استثنائى تاليه متصلة كلّية موجبة استثنى فيه نقيض التالى و هو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم، صورتها هكذا: لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكان كلّما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلالة تعرض لها فى التعقل فتور، و ليس كذلك كلّياً؛ ينتج أنّ تعقلها ليس بآلة بدنية. فلا يرد عليه أنّ كثيراً مّا يعرض الاختلال فى التعقل عند اختلال قوى البدن لأنّ هذا بمنزلة استثناء لعين التالى*** فلا ينتج شيئاً؛ و

---

* قوله: «الحجّة السادسة لو كانت القوّة العاقلة جسدانية...» هذه الحجّة هي البرهان الثامن على تجرد النفس الناطقة من المقالة الخامسة من نفس الشفاء (ص ٣٠٠ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه). و هى الدليل الثانى من كتابنا الفارسي المسمى بـ «گنجينه گوهر روان» (ط ١، ص ١٠٨). قوله: «و تصحيح نقيض التالى...» نقيض التالى هو قوله: لكنّها لاتضعف فى ذلك الزمان دائما.

** قوله: «فليس كلّ قوّة عاقلة تكلّ عن الشيخوخة...» نتيجة الشكل الثالث جزئيّة موجبة أو سالبة؛ ولا تنافيها لفظة الكلّ فى النتيجة الجزئية، لأنّ السّور السّالبة الجزئية ليس بعض، و بعض لمس، و ليس كلّ و ما يساويها. ثمّ إنّ هذه الحجّة إلى قوله «حكمة عرشيّة» تلخيص الدّليل السادس من المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣۶۶)؛ و أما قوله الآتى: حكمة عرشية، فممّا تفرّد به صاحب الأسفار.

*** قوله: «لأنّ هذا بمنزلة استثناء لعين التالى...» أى استثناء لعين التالى لا لنقيضه فلا ينتج

سبب ذلك أنّ القوة الجسدانية ربما يحتاج إليها ابتداءاً ليتمّ للقوة العاقلة ما يعقله، و يجوز أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر أفعالها، و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرساً رديّ الحركة فإنه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقاً له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس، و كذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفة ربما احتاج إليه في الابتداء* لضعف نفسه و عدم رسوخ ملكته في التعقل.

فإن قيل: لعلّ استمراره في أفعال عقله على صحته لأنّ عقله يتمّ بعضو من البدن يتأخر عنه الفساد و الاستحالة؛ و إن ظهرت الآفة في سائر القوى و الأفعال.

فيجاب بأنّ الأعضاء الطرفية أنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادي، و لو كانت المبادى صحيحة لا نحفظت الأطراف ولم يسقط قواها، و معلوم أنّه ليس كبد الشيخ ولا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحة و القريبة من الصحة، و لذلك تجد في نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتاً عظيماً، و معلوم أنّ عقل الإنسان لايحتاج في تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجرى مجراه.

أقول: تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة تابعة أيضاً لتفاوت يقع في أحوال النفس لأنّ المبدء للمزاج والمشكّل للأعضاء كما علمت

---

شيئاً، و سبب ذلك أي سبب عروض الاختلال في التعقّل أن القوّة الجسدانية من الباصرة و السامعة و غيرهما ربما يحتاج إليها الخ.

* قوله: «ربما احتاج إليه في الابتداء...» ضمير إليه راجع إلى تدبير بدنه؛ و تأنيث الضمير المجرور أعني ـ إليها ـ كما في عبارة الطبعة الأولى الرحليّة محرّف. و قوله: «لأنّ عقله يتمّ بعضو من البدن...» ذلك العضو كالدّماغ و القلب و الكبد. و قوله: «لضعف يسبق إلى المبادى» أى يسبق إلى المبادى من القلب و غيره.

هـي النفس، و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة إلى تدبـير نشـأة ثانـية بحسب الجبلّة، و في ذلك حكمة كون الموت طبيعيّاً و لميّته، لا كما ذكره الأطباء* و غيرهم.

فإن رجعت و قلت: لعلّ مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة.

قلـنا: كلا فإنّ مزاج الشيخ إما بارد يابس، و إما واهن ضعيف و كلٌّ منها يوجـد في غـير المشايخ ولا يكون لصاحبه** مزيد استعداد، و ليس كلّ شيخ أقـوى مـن الشـابّ، على أنّ ضعف البنية ليس يلائم لما يقوم بالبنية بل لعلّه يلائم مالا يقوم بالبنية هذا.

## حكمة عرشية

إعـلم أنّ هـذا البرهان أيضاً غير دالّ على أنّ لكلّ إنسان جوهراً مفارقاً عقلياً*** بل يدل على أنّ القوة العاقلة غير بدنية، و هو كما يدل على أنّ القوة العاقلـة ليسـت بدنية يدل على أنّ القوة الخيالية و الوهمية أيضاً ليست بدنية؛ فإنّ بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيّله و تصوّره للمعاني الجزئية بحاله، و

---

* قوله: «كما ذكره الأطبّاء...» ما ذكروه هوانطفاء الحرارة الغريزيّة.

** قولـه: «ولا يكون لصاحبه...» الواو حاليّة. و قوله: «وليس كلّ شيخ أقوى من الشّاب» أي ليس كل شيخ أقوى في التعقّل من الشّاب.

*** قولـه: «اعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دالّ على أن لكلّ إنسان جوهراً مفارقاً عقلياً...» عبّرهاهـنا عن هذه الحجّة أعني الحجّة السادسة بالبرهان؛ و إنما قال أيضاً غيردال على أن لكلّ انسان جوهراً مفارقاً عقلياً، نظراً إلى ما أفاده في ذيل الحجّة الثالثة من هذا الباب بقوله: «و أما الكـلام في صـحّة هـذا البرهان و دلالته على تجرّد النفوس فأقول: إن هذاالبرهان برهان قاطع، لكن على تجرّد بعض النفوس الإنسـانيّة لا النفوس العاميّة الخ، فراجع.

لـو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلّما عرضت له آفـة أو مـرض وقـع الاختلال فى تخيّله و تصوّره؟ و ليس كذلك إذ قد تكون غير مختلّة* فى فعلها، و القضية السالبة الجزئية تكفي لاستثناء نقيض التالى كما علمت، و القوم لعدم اطلاعهم على تجرّد الخيال تكلّفوا تمحّلات شديدة فى دفع بقاء التخيّل و التذكّر عند الشيخوخة و اختلال البدن.

الحجـة السابعة و هى قريبة المأخذ مما تقدم: أنّ كثرة الأفكار و التعمق فى إدراك المعقـولات سـبب لتجفـيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المجفّفـة، و سبب لاستكمال النفس بخروجها فى تعقلاتها من القوة إلى الفعل، و معلـوم أنّ الشيء الواحد لايكون سبباً لكمال شيء و نقصانه؛ فلو كان موت الـبدن يقتضـى مـوت النفس لكانت الأفكار الّتي هى سبب لنقصان البدن أو موتـه سـبباً لنقصـان النفس أو موتها مع أنها مكمّلة لجوهر النفس؛ فعلمنا أنّ النفس غير قائمة بالبدن.

و لقـائل أن يقـول: إنّ الممتـنع كـون شيء واحد سبباً لكمال شيء واحد ونقصـانه مـن جهة واحدة و فى وقت واحد، و أما أن يكون ذلك فى وقتين و بحسب اعتبارين فغير ممتنع.

الحجة الثامنة أنّ النفس غنيّة فى فعلها عن البدن**، و كلُّ غنيّ فى فعله عن المحلّ فهو غني فى ذاته عنه فالنفس غنية عن المحل. أمّا أنها غنية فى فعلها عنه فلوجوه ثلاثة:

أحدها أنّها تدرك ذاتها، و من المستحيل أن تكون بينها و بين ذاتها آلة فهى

---

* قوله: «إذ قد تكون غير مختلّة...» ضمير الفعل راجع إلى القوّة الخياليّة.

** قوله: «الحجّة الثامنة أن النفس غنيّة فى فعلها عن البدن...» هذه الحجة هى الحجّة الثالثة من النّمط السابع من إشارات الشيخ الرئيس (الفصل الرابع من النمط السابع، ج ۳ من شرح الخواجه نصيرالدين الطوسي عليه، ص ۸۷۲ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

فى إدراكها ذاتها غنية عن الآلة.

و ثانيها أنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآلة.

والثالث أنها تدرك آلتها و ليست بينها و بين آلتها آلة أُخرى*؛ فثبت أنّ النفس غنية فى فعلها عن الآلة و المحلّ، و كلّ ما كان كذلك فهو فى ذاته أيضاً غنى عن المحلّ؛ و ذلك لأنّ كون الشيء فاعلا متقوّم بكونه موجوداً؛ فلوكان الوجود منقوماً بالمحلّ لكان الفعل متقوماً أيضاً به لأنّ الإيجاد فرع الوجود، و الفعل بعد الذات، فحاجة الذات و الوجود إلى شيء يستلزم حاجة الإيجاد و الفعل إليه من غير عكس، و لهذا لايفعل شيء** من القوى الجسمانية إلا بمشاركة الجسم، و لأجل كون الحواسّ و غيرها من القوى الجسمانية الوجود لاتدرك ذاتها و لا إدراكها لذاتها*** و لا إدراكها لآلتها؛ فلوكانت النفس جسمانية لتعذّر عليها ذلك، و قد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرمية.

أقول: هذا البرهان دالّ على تجرّد النفس عن البدن سواءاً كانت قوة عاقلة بالفعل أو كانت متخيلة إذ للخيال أيضاً أن يتخيّل ذاتها و آلتها و يفعل فعلها من غير مشاركة البدن، و لهذا يتخيّل أشياء خارجة**** عن هذا العالم الطبيعى مما لايكون بينها و بينه علاقة وضعية بالقرب و البعد، فعلم أنّ فعلها ليس بآلة بدنية و إن كان محتاجا إلى***** البدن فى الابتداء كحاجة العقل اليه أيضاً من جهة الإعداد و تخصيص الاستعداد.

---

* قوله: «وليست بينها و بين آلتها آلة أخرى» و إلا لزم التسلسل فى الآلات.

** قولــه: «و لهذا لايفعل شيء...» أى و لأنّ حاجة الذات والوجود إلى شيء يستلزم حاجة الإيجاد و الفعل اليه... لايفعل شيء من القوى الخ.

*** قوله: «ولا إدراكها لذاتها...» أى ولا تدرك إدراكها لذاتها الخ.

**** قوله: «و لهذا يتخيّل أشياء خارجة...» كجبل من ياقوت و بحر من زيبق و نحو هما.

***** قوله: «و إن كان محتاجاً إلى...» الواو وصلية.

و اعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان* بوجهين: الأول بأنّ الصور و الأعراض محتاجة إلى محالّها، و ليس احتياجها إلى محالّها إلا بمجرد ذواتها، ثمّ لايلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحالّ.

الثاني أنّ جميع الآثار الصادرة من الأجسام مباديها قوى و أعراض في تلك الأجسام، و ليس لمحالّ تلك القوى مدخل في اقتضائها** تلك الآثار لأنّ محالّها أجسام و الأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة، فعلمنا أنّ المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض و القوى الحالّة وحدها، ثم لايلزم من استقلالها و انفرادها في تلك الأحكام استغنائها عن محالّها في الوجود.

أقول في الجواب: أما عن الأول فإنّ الاحتياج و الإمكان و ما أشبههما أُمور عقلية و أحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن إياها من حيث هي هي، و الكلام في الأفعال و الأحكام الخارجية و الصور الحالّة و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات ليست أمراً زائداً على وجوداتها متقومة بالمحلّ فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفس مابه الحاجة إلى المحل أعني الوجود الحلولي؟.

و أما عن الثاني فإنا لا نسلّم أنّ محالّ القوى و الأعراض لادخل لها في التأثير، كيف و التأثير يحتاج إلى وضع خاص و نسبة معيّنة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر، و الوضع لايقوم إلا بالجسم، و الّذي يذكر في الطبيعيات إنّ الجسم بما هو جسم لايكون سبباً لفعل خاص كحرارة أو برودة أو شكل أو حركة و إلا لكان جميع

---

* قوله: «و اعترض صاحب المباحث على مقدّمة هذا البرهان...» أي على قوله: و كلّ ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً غنيّ عن المحلّ بوجهين الأوّل بأن الصور والأعراض محتاجة في ذواتها إلى محالّها، و ليس احتياجها إلى محالّها إلا بمجرّد ذواتها بمعنى من غير مدخلية لمحالّها؛ و مقصوده أنّها مع احتياجها في ذواتها إلى محالّها ليست في أفعالها محتاجة إلى محالّها، بل صدور الأفعال منها بمجرّد ذواتها؛ ثمّ لايلزم من استقلالها بهذا الحكم أي الاحتياج إلى المحل استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال.

** قوله: «مدخل في اقتضائها...» العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: مدخل في اقتضائها تلك الآثار، لأنّ محالّها أجسام و الأجسام بما هي أجسام الخ.

الأجسـام متشـاركة فيه لاينافى هذا الحكم؛ إذالمراد بنفى السببيّة عن الأجسام نفى سـببيّتها بالاسـتقلال لانفـى سـببيّتها مطلقـاً و إن كانت بالجزئية و الدخول، حتّى لوفرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة، و السواد لو فرض تجـرده عـن الأجسـام لكانـت أيضاً قابضاً للبصر، كيف و المسألة أعنى كون تأثير القوى الحالّة فى محلّ بمشاركته برهانيّة قطعية لايتطرّق فى مقدماتها شك أصلا.

الحجـة التاسـعة القوى البدنية* تكلّ بكثرة الأفعال و لا تقوى على القوىّ

---

* قولـه: «الحجّة التاسعة القوى البدنيّة...» أقول: النفس تقوى على الضعيف إثرالقوى كما أنّها تقوى على القوى إثر الضعيف، ولاتكون القوى الجسمانيّة كذلك بل تضعف و تذبل و تنفد أثرى القوى و الضّعيف؛ و عبارات الحجّة بعضها يناسب تقدّم القوىّ على الضعيف بأن يقال: ولا تقوى على القوى بعد الضعيف، كما هو عبارة الكتاب و عبارة المباحث المشرقيّه للفخرالرازى (ط هند، ج ۲، ص ۳۷۲)، و لايخفى أن النفس تقوى على الضعيف بالتجربة و التعليم و التمرّن و التدوام و غيرهـا؛ بـل يصـحّ أن يقـال إنّهـا تقـوى على القوى بعدالضعف كما فى المباحث، و عبارات صدرالحجّة تناسب هذا الوجه و تقريرالفخر أظهر فى ذلك، فراجع المباحث.

و بعـض عبارات الحجّة يناسب تقدّم الضعيف على القوىّ بأن يقال: ولاتقوى على الضعيف بعدالقوى كمـا أنّ عـبارة الكتاب و هى قوله: «و أما عدم تمكّنها من الفعل الضعيف إثرالقوىّ» أى عقيبه ناصّة عـلى ذلـك. ثمّ إن بعـض العـبارات كان على وجه التعميم حيث يقول: يجوز أن يصدر منها القوىّ و الضـعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض حتى يشمل الوجهين، و بالجملة هذه الحجّة ناطقة بأنّ النفس تقـوى عـلى القـوى بعدالضعف أى بعد ضعفها تقوى على القوى، و تقوى على الفعل القوى بعدالفعل الضعيف، و تقوى على الفعل الضعيف بعد الفعل القوى، والقوى الجسمانية ليست كذلك فتبصّر.

ثم اعـلم أن هـذه الحجّـة هى البرهان السابع من نفس الشفاء (ص ۲۹۹ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه؛ و قد نقلها ابوالبركات البغدادى فى كتابه المعتبر أيضاً (ط حيدرآباد الدكن ـ ج ۲ ـ ص ۳۵۷)، و إن شـئـت فـراجع كتابـنا الفارسـى فى معرفة النفس الموسوم بـ «گنجينه گوهر روان» يـنطق عـن هـذه الحجّة و بيانها و ذكر مآخذها، و هى الدليل الرابع و العشرون منها فى تجرّد النفس الناطقة (ط ۱ ـ ص ۱۳۴) و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

بعدالضعيف، و علّة ذلك أنّ القوى الجسمانية المادّية موادّها قابلة للتبدل و الاستحالة و الذبول و بسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال، أما كلالها و ضعفها فلتحلّل المادة و ذبولها. و أما عدم تمكّنها من الفعل الضعيف أثر القوى* فالسرّفيه أنّ القوى يناسب الأفاعيل، فإنّ هذه القوى لمّا كان من شأنها الاشتداد و التضعيف و التبدّل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة الحدوث حسب تفاوت الاستعداد. فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قويّ أو فعل قويّ فلابدّ هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القويّة على تلك الآلة، ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لأنها لاتناسبه و إنما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة ـ والقوة أنما تحدث تدريجا لادفعة كما علمت فيما سبق ـ و لأجل ذلك لايمكن للقوة القويّة الفعل الضعيف كمالا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القويّ. ألاترى أنّ القوة المحرّكة الّتي في الحجر العظيم لايمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويّه**، و لا للحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه. و أما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوابل و غير متناهيه القوة فلاجرم يجوز أن يصدر منها القويّ والضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الأسباب المخصّصة؛ فلأجل ذلك لاتضعف بكثرة الأفعال، و تقوى على القويّ بعد الضعيف***، و على الضعيف بعد القويّ.

فإذا تقرّرت هذه المقدمة فنقول: القوة العاقلة لمّا كانت هكذا لأنها تدرك المعقولات القوية و الضعيفة بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية الّتي شأنها ما ذكرناه.

---

* قوله: «إثرالقوى» بكسر الهمزة و سكون الثاء و فتح الراء أي عقيب القويّ.

** قوله: «في هُويّه» بضمّ الهاء و كسر الواو و تشديد الياء أي في سقوطه.

*** قوله: «فلأجل ذلك لا تضعف بكثرة الأفعال و تقوى على القويّ بعدالضعيف» ضميرالفعلين راجع إلى القوى الغير الجسمانيّة.

و هـذا البرهان أيضاً يدلّ على كون القوة الخيالية غير جسمانية فإنها تقوى* على تخيّل الأشياء العظيمة مع تخيّلها للأشياء الحقيرة مثلا يمكنها أن تتخيّل فلك الأفلاك مع الخردلة، و أن تتخيّل ضوء الشمس و حرارة النّار مع ضوء الشرارة و حرارة الهواء المعتدلة، و أن تتخيّل صوت الرعد مع الهمس. و هذا ممّا أشكل الأمر على من لم يتفطّن بتجرد الخيال** عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلّف فى دفع الإشكال عن نفسه بأنّ قوة الأدراك غير قوة المدرك***. فالشمس و القمر و السماء مدركات قوية و نحن إذا تخيّلناها فإدراكنا لها لايلزم أن يكون قوياً و لأجل ذلك لايمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة، و أما إذا قوى تخيّلنا لها بحيث صرنا مستغرقين فى ذلك التخيل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشىء الحقير.

أقول: الإدراك لايخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشىء أو الإضافة الّتى بين المدرَك و المدرِك كما هو مذهب هذا القائل؛ فعلى الأول لامعنى لقوة الإدراك وضعفه إلا قوة المدرَك وضعفه لأنهما أمر واحد؛ لأنّ المدرَك فى الحقيقة هو الصورة لاالأمر الخارجى الّذى ربما لايوجد فى الخارج عند وجود الصورة، ثمّ لايخفى أنّ صورة السماء الّتى فى الخيال أقوى من صورة الخردلة فيه. و أما على الثانى فالإضافة من الأُمور الّتى لا توصف بقوة

---

* قوله: «فإنّها تقوى...» الضمير راجع إلى القوة الخيالية. و العبارة فى الطبعة الأولى الرحلية هكذا: «فإذن تقوى...» فهى أيضاً صحيحة كما لايخفى.

** قوله: «و هذا ممّا أشكل الأمر على من لم يتفطّن بتجرّد الخيال...» ناظر إلى كلام الفخرالرازى فى المباحث المشرقية (ط هند، ج ٢، ص ٣٧٢) حيث قال: «فإن قيل القوّة الخيالية جسمانية ثم إنّها تقوى على تخيّل الأشياء العظيمة الخ».

*** قوله: «بأن قوّة الإدراك غير قوّة المدرَك» القوّة بمعناها اللغوى، و إضافتها إلى الإدراك بمعنى كون الإدراك قويّاً، و كذا قوله: غير قوّة المدرك، و المدرك على صيغة اسم المفعول.

ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة إلا باعتبار ما أضيف إليه*. ثم قوله: و أما إذا قوى تخيّلنا امتنع علينا و الحال هذه تخيّل الشيء الحقير يناقض ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيّل بالحقارة دون الخيال.

و أيضاً الاستغراق فى إدراك الشىء فى الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك** بالنسبة إلى وجود المدرك، و غلبة وجود المدرَك و استيلائه على القوة الإدراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه، فليس الاستغراق فى إدراك الشىء عبارة عن تسلّط الإدراك على المدرك بل تسلّط المدرك على الإدراك له.

و أيضاً ما ذكره مشترك*** بين الإدراك العقلى و الإدراك الخيالى فإنا متى

---

* قوله: «إلا باعتبار ما أضيف إليه...» يعنى باعتبار ما أضيفت الإضافة أى أسندت الإضافة إليه، يعنى أنّ الإضافة لاتوصف بالذات بتلك الأوصاف من القوّة والضعف و العظم و الحقارة، بل باعتبار ما أضيفت إليه فإذا كان اتصافها بها لا بذاتها بل بالإضافة فإدراك القوى يلزم أن يكون قويّاً، و كذلك إدراك الشىء الضعيف يلزم أن يكون ذلك الإدراك ضعيفاً. و قوله: «حيث وصف الشىء المتخيل بالحقارة..» يعنى أن الحقير فى قوله تخيّل الشىء الحقير وصف للتخيّل.

** قوله: «و أيضاً الاستغراق فى ادراك الشىء فى الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك» كلام سامٍ بعيد الغور، و ذلك لأنّ الكامل لايشغله شأن عن شأن، أعنى أنه يصير مظهراً للإسم الشريف: «يا من لايشغله شأن عن شأن». قال المعلّم الثانى فى الفصوص: «الروح القدسيّة لاتشغلها جهة تحت عن جهة فوق، و لايستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن ـ إلى أن قال: الأرواح العاميّة الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، و إذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن الخ.

و قال الشيخ الاكبر فى الفصّ الإسحاقى من فصوص الحكم فى البحث عن خلق العارف بهمّته: و العارف يخلق بهمّته ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة ولكن لاتزال الهمّة تحفظه ولا يؤدها حفظه، أى حفظ ما خلقته. فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقا الخ.

*** قوله: «و أيضاً ما ذكره مشترك...» يعنى أنّ ما ذكره جارٍ فى الإدراك العقلى أيضاً، فيلزم

استغرقنا في تعقل شيء عظيم قويّ الوجود عالي المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقّل غيره، و من استغرق في جلال الله و عظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلا عن تعقل معقولات أُخرى.

الحجة العاشرة: قد سبق أنّ المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الإنسان،فنقول: هذا المدرِك إما أن يكون جسماً من الأجسام بما هو جسم، و إما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضاً، و إما أن يكون أمراً مفارقاً عن الجسم غير قائم به، و الأول ظاهر البطلان لأنّ الجسم من حيث هو جسم لايمكن أن يكون مدرِكاً لشيء كما بيّناه مراراً من أنه ليس للجسم وجود وحداني و حضور جمعي يوجد له شيء أو يوجد هو لشيء.

و أيضاً لوكان الجسم بما هو جسم مدرِكاً لكان جميع الأجسام مدركة، والثاني أيضاً محال؛ لأنّ تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو قائمة ببعض أعضاء البدن دون بعض، و الأول باطل و إلا لكان كلّ جزء من أجزاء البدن مبصراً سامعاً متخيلا متفكّراً عاقلا، و ليس كذلك بالبديهة؟ فإنّ البصر لايسمع و اليد لايتخيّل والرجل لايتفكّر، و باطل أيضاً أن يقال: بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات؛ لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيّل متفكّر عاقل فهم و لسنا نعلمه، و لانجد أيّ عضو هو.

و به يظهر فساد قول القائل: لعلّ القوة المدرِكة لجميع هذه الإدراكات أمر

---

منه أن تكون القوّة العاقلة أيضا جسمانيّة كالخياليّة. فالدّليل أعني الحجّة التاسعة يثبت تجرّد الخيال تجرّداً برزخيّاً، و إلا يلزم من قول الفخر أن تكون القوّتان أي الخياليّة جسمانيتين. فما أفاده المولى صدرا نقض على صاحب المباحث.

قائم بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء*.

فإنا نقول: لو كان كذلك لكنّا نجدمن أبداننا موضعاً مشتملا على جسم موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاقلا فاهماً.

فإن قلت: هب أنكم لاتعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدلّ على عدمه.

قلنا: نحن نعرف ذواتنا و نعرف أنا نحن السامعون المبصرون و المتخيّلون العاقلون، فلو كان بعض الأجسام سواءاً كان جزاءاً من البدن أو كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بتلك القوة المدرِكة بجميع الإدراكات لجميع المدركات لم تكن حقيقتنا و هويّتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المنعوتة بجميع هذه الإدراكات، و إذا كان كذلك ثمّ لانعرفه فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا**.

و أيضاً قد علمت فيما سبق أنّ المدرِك و الحاسّ من جنس المدرَك والمحسوس؛ و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة للسمع و البصر و الذوق و التخيّل و التعقّل.

فإن قلت: هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سميعة بصيرة لامسة متخيّلة عاقلة.

قلت: هذه القوى فروعات و معاليل للقوة العقلية و هي تمام هذه القوى و فاعلها، والتام و الفاعل يقوى على كلّ ما يقوى عليه الناقص و المفعول من الأفعال دون العكس، لأنّ معلول معلول الشيء*** معلول لذلك الشيء، و أما

---

* قوله: «محصور في بعض الأعضاء» كما أن القلب مبدأ للروح الحيواني، و الكبد للرّوح الطبيعي.

** قوله: «فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا» هذا خلف.

*** قوله: «لأن معلول الشيء» و الصواب لأن معلول معلول الشيء معلول، و قد سقط المعلول الثاني في الطبعة الأولى. قوله: «فلايكون معلولاً له» و ذلك لأنّه في مرتبته.

معلول علة الشيء فلا يكون معلولا له و إلا لزم كون الشيء معلولاً لنفسه، فثبت أنّ الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية و هوالمطلوب.

الحجة الحادية عشرة أنّ كلّ صورة أو صفة* حصلت فى الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه و بقى فارغاً عنها فيحتاج فى استرجاعها إلى استيناف سبب أو سببيّة كالماء إذا تسخّن بسبب كالنار مثلا ثمّ إذا زالت عنه السخونة لايمكن عودها إليه إلا بسبب جديد، و هذا بخلاف النفس فى إدراكاتها فإنّها كثيراً مّا يحدث فيها صورة علمية بسبب فكر أو تعليم معلّم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استيناف ذلك السبب، و بالجملة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها فى كمالاتها، ولا شيء من الجسم مكتف بذاته، فالنفس تعالت عن أن تكون جرمية.

لايقال: الجسم أيضاً قد يعود إليه صفته الّتى كانت فيه بعد زوالها من غير استيناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة الّتى هى ضدّها ثمّ يستعيد طبعه البرودة الّتى كانت له.

لأنا نقول: كلامنا فى الصفة الطارية للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف، و برودة الماء صفة ذاتية علّتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر، ثمّ إذا عادت البرودة إليه ما عادت إلا مع سببها أعنى مجموع الطبيعة و عدم

---

* قوله: «الحجّة الحادية عشرة أنّ كلّ صورة أو صفة...» هذه الحجّة قد جعلناها الدليل التاسع عشر من كتابنا المصنف بالفارسى المسمّى بـ «گنجينه گوهر روان» و هى الدليل الحادي عشر من أسرار الحكم للمتألّه السبزوارى؛ و إن شئت فراجع تعليقتنا على البرهان الثامن من نفس الشفاء فى تجرّد النفس الناطقة (ص ٣٠١).

المانع. فهذه أحد عشر برهاناً* موقعة لليقين بأنّ النفس الإنسانية مجردة عن

---

* قوله: «فهذه أحد عشر برهاناً... الخ» تلك البراهين الرصينة كانت ناطقة بأن النفس الناطقة الإنسانية مجرّدة عن المادة و لواحقها، فاعلم أنّ للنفس الناطقة الإنسانية مقام فوق التجرّد أيضاً، و نعني بذلك أنّ النفس كما أنّها جوهر مجرّد عن المادّة الطبيعيّة و أحكامها كذلك لاتقف إلى حدّ، بل كلّما زادت علماً زادت سعةً و قدرة و تستعدّ للإرتقاء إلى المعارج الأخرى و للإعتلاء إلى المدارج العليا، و هذه خصيصة اختصّ ذلك الجوهر الفرد بها، ولا تجد موجوداً له هذا الشأن الإرتقائي اللايقفي: سبحان الله ما اعظم شأن الإنسان و قد قال تعالى شأنه: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (التين، ۵) و أشرت إلى ذلك المعنى في غزل من ديواني:

نفس را فوق تجرّد بود از أمر إله ‌‌‌‌‌‌ واحد است ار چه نه آن واحد كمّ عدديست

ولعمري إن قصيدتي التائية العاشرة المسمّاة بـ «ينبوع الحياة» لها شأن في بيان مدارج النفس الناطقة و معارجها و مقام فوق تجرّدها العقلي، و هي تنتهي إلى ۴۲۶ بيتاً، و من أبياتها:

تصفّحتُ أوراق الصحائف كلّها ‌‌‌‌‌‌ فلم أرَفيها غير ما في صحيفتي
تجرّدُها ممّا هي للطبيعة ‌‌‌‌‌‌ يفيد بقاء النفس للأبديّة
كذاك مقامُ فوق ذاك التجرّد ‌‌‌‌‌‌ لها ثابتٌ أيضاً بحكم الأدلّة
على صورة الرحمنِ جَلَّ جلالُه ‌‌‌‌‌‌ بَدى هذا الإنسانُ من أمشاج نطفة
و سبحان ربّي ما أعزّ عوالمي ‌‌‌‌‌‌ وأعظم شأني في مكامن بُنْيتي
و ما آية في الكون منّي بأكبرا ‌‌‌‌‌‌ و نفسي كتابٌ قد حوى كلَّ كِلْمَة
عجائبُ صنع النفس يا قوم ماهيَهْ ‌‌‌‌‌‌ و ما يعدل صُنْعُ بتلك الصنيعة

و قد حرّرنا البحث عن هذه البغية القُصوى و الغاية العُليا ـ أعني أنّ النفس الناطقة الإنسانيّة لها مقام فوق التجرّد ـ في سائر مصنّفاتنا بحث تحقيق و تنقيب، فراجع في ذلك شرح العين الرابعة والعشرين من كتابنا «سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس»؛ و كتابنا الفارسي الموسوم بـ «انسان و قرآن»؛ و كتابنا الفارسي الآخر أيضاً الموسوم بمجموع مقالات؛ و كتابنا الفارسي الآخر ايضاً المسمّى بگنجينه گوهر روان.

و قد شرحنا كلام الوصيّ الإمام أميرالمؤمنين عليّ ـ عليه السلام ـ في هذا الموضوع الأهمّ والأمر

المـبرم حيث قال: «كلّ و عاءٍ يضيق بما جعل فيه إلا و عاء العلم فإنّه يتّسع به» (الحكمة ۲۰۵ مـن باب المختار من حكمه عليه‌السـلام من نهج البلاغة) بالفارسيّة و جعلنا ذلك الشرح المُنيف الكـلمة ۱۱۰ مـن كتابنا «هزار و يك كلمه» أى ألف كلمة و كلمة؛ و تلك الكلمة رسالة فريدة قيّمة في ذلك المقصد الأقصى و المرصد الأسنى.

و إن شئت فراجع أيضاً في بيان أن النفس الناطقة لها ذلك المقام الأشمخ رسالتنا الفارسية الكريمة الأخرى الموسومة بـ «مدارج و معارج» و هى كلمة ۲۵۴ من كتابنا المذكور «هزار و يك كلمة»؛ و الدرس التاسع عشر من كتابنا «اتحاد عاقل بمعقول»، و النكتتين ۵۲۱ و ۶۵۸ من كتابنا «هزار و يك نكتة»، و الدروس ۱۰۰ و ۱۰۲ و ۱۰۳ من كتابنا «دروس معرفت نفس» فإن كلّ واحد منها يتضمّن لطائف إشارات إلى أنّ للنفس الناطقة رتبة فوق التجرد العقلاني.

و كـذا الـباب الأول مـن رسالتنا الأخرى بالعربيّة الموسومة بـ «الصحيفة الزبرجدية في كلمات سـجّاديّة» مُجدٍ جداً في الاعتلاء إلى ذروة التّحقيق و التدقيق حول موضوع أنّ للنفس الناطقة مقام فوق التجرّد العقلي.

و من تلك الاشارات المشرقيّة تنتقل إلى أنّ وحدة النفس الناطقة ليست وحدةً عدديّةً، بل وحدة حقّة جمعيّة ظلّية للوحدة الحقّة الحقيقيّة الإلهيّة؛ والله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

و ممّا يرشدك إلى أنّ للنفس الناطقة رتبة فوق التجرّد العقلاني ايتلاف حديثين شريفين من رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ أحدهما: «ما من مخلوق إلا و صورته تحت العرش»؛ و الآخر: «قلب المؤمن عرش الله الأعظم» فتدبّر.

قال صدرالمتألهين في الأسفار: «إنّ النفس الإنسانيّة ليس لها مقام معلوم في الهويّة، ولا لها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسيّة و العقليّة الّتي كلّ لها مقام معلوم؛ بل النفس الإنسانيّة ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقة ولا حقة، و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى، كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة  فمرعىً لغزلان و ديراً لرُهبان

(أوّل الفصل الثالث من الباب الرابع من كتاب النفس، ط ۱، ج ۴، ص ۸۳).

ولـنا تعلـيقة في المقـام عـلي الأسـفار بهـذه الصورة: قوله قدّس سرّه: «ليس لها مقام معلوم في

الهويّة...»، أى ليس لها بحسب الوجود حدّ تقف عنده، و يعبّر عن هذا المعنى بأنّ النفس لها مقام فوق التجرّد، قال المتألّه السبزوارى:

و إنّها بحث وجود ظلّ حق عندى و ذا فوق التجرّد انطلق

فتدبّر قوله تعالى: «قل لو كان البحر مداداً...» (الكهف، ۱۱۰)، و قوله تعالى: «ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام» (لقمان، ۲۸)، و القرآن مأدبة الله، و ما على تلك المأدبة الإلهيّة و هى غيرمتناهية، طعامك «فلينظرالإنسان إلى طعامه»، فذاتك ظرف يتّسع ما على تلك المأدبة. و قال قدوة الموحّدين مولانا الإمام أميرالمؤمنين علي عليه‌السلام: «كلّ و عاء يضيق بما جعل فيه إلا و عاء العلم فإنه يتّسع»، و هذه كلّها تدلّ علي أن النفس ليس لها مقام معلوم فى الهويّة، و قد قال الوصيّ ـ أعنى به الإمام اميرالمؤمنين عليه‌السلام ـ فى وصيّته لا بنه محمد: «اعلم أن درجات الجنّة على عدد آيات القرآن فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن اقرأ وارق» (الوافى، ط ۱، ج ۱۴، ص ۵۶، من يه)، فافهم.

ثم إنّ للنفس نشئات سابقة بنحوالجمع، و نشئات لاحقة بنحوالفرق. و البيت المذكور أوّلاً من ترجمان الأشواق للشيخ الأكبر طبع بيروت، ص ۴۳) و بعده:

و بيت لأوثان و كعبة طائف وألواح توراة و مصحف قرآن

و قد أجاد الشيخ الإشراقى السهروردى فى الهيكل الثانى من هيا كله فى بيان تجرّد النفس الناطقة، و بيان فوق مقام تجرّدها بقوله القويم:

و كيف تتوهّم هذه الماهيّة القدسيّة جسماً و إذا طربت طرباً روحانياً تكاد تترك عالم الأجساد و تسترط عالم مالا يتناهى؟!».

أقول: هذه الحجّة قد نقلها الشيخ البهائى عنه فى الدفتر الرابع من كشكوله (ط ۱، ص ۳۹۸، و عبارتها فى النسخ مختلفة، ففى ط مصر (۱۳۳۵هـ، ص ۱۳) كيف يتصوّر الإنسان... جسماً و هى إذا طربت... عالم الأجسام و تطلب عالم ما لايتناهى.

و فى نسخة مخطوطة عندنا من شرح الهياكل للدوانى مطابقة لما اخترناها إلا أنّ فيها: «كيف يتوهّم الإنسان هذه الماهيّة... عالم الأجسام و يطلب عالم ما لايتناهى» مكان «ويسترط عالم ما لايتناهى»؛ و قال فى الشرح: «وفى نسخة أخرى يسترط» يعنى جاء فى نسخة أخرى مكان

المـادة و لواحقهـا سـواءاً كانـت بالغة إلى حدّ العقل بالفعل أم لا، فإنّ النفس

---

يطلب، قوله «يسترط». وعبارتها في الكشكول هكذا:

و كيف تتوهّم هذه الماهية القدسيّة جسماً، و الحال أنّها إذا طربت طرباً روحانياً تكاد تترك عالم الأجساد و تطلب عالم ما لايتناهى كما يشهد أرباب الشهود.

والزيادات في الكشكول كلّها في شرح الدّواني من عبارات الشرح.

قوله: «ويسترط عالم ما لايتناهي...» أي يبتلعه، يقال سرطه كطلب و فرح و استرطه أى ابتلعه. و الحجّـة متقـنة غاية الإتقان؛ و في الإستراط إيماء إلى أنّ للنّفس مقام فوق مقام التجرّد و كأنّه ناظر إلى قوله (علت كلمته): «إنّا أنزلناه في ليلة القدر» فافهم. وأنّى للجسم هذه الشّأنية الكبرى و هو مسجون في القيود و الحدود و الأحياز و العوارض و العلائق؟!

و نسخة الهياكل الفارسيّة ترجم الاستراط، حيث قال: «و چگونه جسم تواند بود كه گاه باشد كه در طرب آيد و خواهد كه عالم أجسام را فرو برد و طلب عالم بى‌نهايت كند» (ط ايران، ص ۸۷).

تبصـرة: الحجّـة المذكـورة قريـبة ممّا أتى المعلّم الفارابي في الفصّ الحادى و الثلاثين من فصوصه حيـث قال: «إنّ الروح التى لك من جواهر عالم الأمر لا تتشكّل بصورة، و لا تتخلّق بخلقة، ولا تتعيّن لإشارة، ولا تتردّد بين سكون و حركة، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات، و المنتظر الذى هوآت، و تسبح في الملكوت، و تتنفّس من عالم الجبروت».

إن شئت فراجع شرحنا على فصوص الفارابي المسمّى بنصوص الحكم على فصوص الحكم (ص ۱۷۹). و قد أفاد و أجاد المتألّه السبزوارى في بيان تجرّدالنفس الناطقة و بيان مقام فوق تجرّدها في أوّل شرح الأسماء (ط ۱. ص ۴) بقوله الرصين:

«ولا تستبعدنّ كون النفس وجوداً بلا ماهيّة، إذ ليس لها حدّ يقف في مراتب الكمال، فكلّ مرتبة يصـل إليها يتجاوز عنها فلاسكون و طمأنينة لها، «ألا بذكرالله تطمئن القلوب» و كلّ حدّ من الفعلية يحصل لها تكسّرها «خلق الإنسان ضعيفاً، و كلّ‌حياة يفيض عليها تميتها «اقتلوا أنفسكم فتوبوا إلى بـارئكم»، فهـى شعلة ملكوتية لاتخمد نارها، ولمعة جبروتية لايطفئ نورها، لاسيّما النفس المقدّسة الختميّة التى أخبرت عن مقامها في النبوىّ المشهور: «لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبىّ مرسل...».

المتخـيّلة بالفعل أيضاً يشارك العقل في تجرّد ذاتها و فعلها عن هذا العالم، لكنّ العقل مجرَّد عن الكونين، و الخيال غير مجرد إلا عن إحدهما.

## فصل (٢)
## في شواهد سمعية في هذا الباب

أكـثر الـناس انتفاعهم بالـسمعيات أكثر من العقليات، ولايصدقون بالأشياء إلا بمكافحة الحسّ للمحسوس*، ولا يذعنون بالعقليات مالم يقترن معها انتهاء نقـلها إلى محسـوس، فلـنذكر أدلـة سمعيّة لهذا المطلب حتّى يعلم أنّ الشرع و العقـل مـتطابقان في هـذه المسـألة كما في سائر الحكميات، و حاشى الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، و تبّاً لفلسفة** تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنّة.

أما الايات المشيرة إلى تجرّد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم و أولاده: «و نفخـت فيه من روحي»، و في حقّ عيسى(ع) «و كلمته ألقاها إلى مريم و روح مـنه»، و هـذه الإضافة تنادى على شرف الروح و كونها عريّة عن عالم الأجسـام، و في حـقّ شيخ الأنبياء ابراهيم الخليل(ع) « و كذلك نرى إبراهيم

---

* قولـه: «إلا بمكافحة الحـس للمحسـوس» في مجمع الطريحي: فلأن يكافح الأمور إذا باشرها بنفسـه، و المكافحة هي مصادفة الوجه للوجه. و في محيط المحيط للمعلّم بُطرس البُستاني: كافحه مكافحةً و كفاحاً واجَهَهُ. و يقال فلانٌ يكافح الأمور، أي يباشرها بنفسه.

** قولـه: «و تبّاً لفلسفة...» كلام كامل في غاية الكمال و الاستواء. و سيأتي نحو كلامه هذا ما أفـاد و أجـاد غاية الجودة في الفصل الثالث من الباب السـابع. و قد تقدّم الكلام في ذلك المطلب القـويم القـيّم في الفصل الخامس من الموقف العاشر من العلم الإلهي من هذا الكتاب أيضاً حيث قـال: «فصـل في طريق التوفيق بين الشريعة و الحكمة في دوام فيض البارى و حدوث العالم...» فراجع، و ذلك الفصل هوالفصل الأخير من الهيّات الكتاب.

ملكوت السّموات و الأرض ليكون من الموقنين» و قوله حكاية عنه: «وجّهت وجهى للّذى فطر السّموات و الأرض حنيفاً»، و معلوم أنّ الجسم و قواه ليس شىء منها بهذه الصفات السنيّة من رؤية عالم الملكوت، و الإيقان و التوجه بوجه الذات لفاطر السّموات، و الحنيفية أى الطهارة و القدس.

و منها قوله تعالى: «ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين».

و منها قوله تعالى: «سبحان الّذى خلق الأزواج كلّها مما تنبت الأرض و من أنفسهم و ممّا لايعلمون»، و قوله: «إليه يصعد الكلم الطيّب»، و قوله: «ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم»، و قوله: «يا أيّتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربّك راضية مرضيّة» و فى الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة إلى المعاد و أحوال العباد فى النشأة الثانية دالّة على تجرّد النفس لاستحالة إعادة المعدوم، و انتقال العرض و ما فى حكمه من القوى المنطبعة.

و أما الأحاديث النبوية فمثل قوله(ص): «من عرف نفسه فقد عرف ربه*»، و قوله: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»، و قوله: «من رآنى فقد رأى الحق» و قوله: أنا النذير العريان»، و قوله: «لى مع‌الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرّب، ولانبىٌ مرسل» و قوله: «أبيت عند ربى يطعمنى و يسقينى»: فهذه الأخبار و أمثالها تدلّ على شرف النفس و قربها من البارى إذا كملت، و كذا قوله: «ربّ أرنى الأشياء كما هى»، و معلوم أنّ دعاء النبيّ(ص) مستجاب، و

---

* قوله: «فمثل قوله صلى‌الله عليه وعلى آله: من عرف نفسه فقد عرف ربّه» قال المصنف فى كتابه فى المبدأ والمعاد: فلو لم يكن بينه تعالى و بين النفس من المناسبة و المضاهاة مالم يكن بينه و بين الأجسام، لما شرط معرفة الربّ بمعرفة النفس و تلك المناسبة كونها جوهراً عريّاً عن الأحياز و الأمكنة، و تمام هذه المناسبة ممّا يحتاج بيانه إلى مجال واسع. انتهى. أقول: قوله «و تمام هذه المناسبة...» إشارة إلى المرتبة التى هى فوق التنزيه و التشبيه للنفس. فافهم و تدبّر. و قوله: «أنا النذير العُريان» أى العريان عن عالم الطبيعة والأجسام، و فيه إشارة إلى تجرّد النفس عن علائق الأجرام.

العلم بالأشياء ذوات السبب كما هى لايحصل إلا من جهة العلم بسببها و جاعلها كما برهن فى مقامه، و المراد بالرؤية هو العلم الشهودى و كذلك دعاء الخليل(ع) كما حكى الله عنه فى قوله: «ربّ أرنى كيف تحيى الموتى»، و رؤية الفعل لاتنفكّ عن رؤية الفاعل، و ليس فى حدّ الجسم و مشاعره أن يرى ربّ الأرباب و مسبّب الأسباب، و قوله(ص): «قلب المؤمن عرش الله» و قوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرّحمان»، و معلوم أن ليس المراد هذا اللحم الصنوبرى، و لا أيضاً إصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقى هو الجوهر النطقى من الإنسان، و الإصبعان هما العقل و النفس الكلّيان أو القوّتان العقلية و النفسية، و قوله(ص): «المؤمن أعظم قدراً عندالله من العرش»، و معلوم أنّ هذه الأعظميّة ليست بجسمية ولا لقوة محصورة فى عضو* من أعضائه، و قوله(ص): «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام»، و قول أميرالمؤمنين و إمام الموحّدين عليه السلام حين سئل عنه حبر من الأحبار: هل رأيت ربّك حين عبدته فقال(ع): ويلك ما كنت أعبد ربّاً لم أره، قال: و كيف رأيته أو كيف الرؤية فقال: و يلك لاتدركه العيون فى مشاهدة الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»، والرؤية العقلية لايمكن بقوة جسمانية، و قوله(ع) فى الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خيبر: «قلعته بقوّة ربّانية لابقوّة جسمانية»، و عنه(ع) إنه قال: «الروح ملك** من ملائكة الله له سبعون ألف وجه» الحديث. و قال روح‌الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: «لن يلج ملكوت السّموات والأرض من لم يولد مرّتين***»» و قوله:

---

* قوله: «ولا لقوة محصورة فى عضو...» و هى كالروح البخارى.

** قوله: «و عنه عليه‌السلام أنه قال الروح ملك...» أى العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه من العقول العرضيّة المسمّاة بأرباب الأنواع.

*** قولــه: «من لم يولد مرّتين» المرّة الأولى من بطن الأم إلى الدنيا، والأخرى من بطن المادّة

«لايصعد إلى السماء إلا من نزل منها».

و أما كلمات الأوائل فقد قال معلّم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس فى كتابه المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيّين بمعنى معرفة الربوبية و هو علم المفارقات: إنّي ربما خلوت بنفسي و خلعت بدنى جانباً؛ و صرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا فى ذاتى خارجاً من سائر الأشياء، فأرى فى ذاتى من الحسن و البهاء ما أبقي له متعجباً بهتاً؛ فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الآلهى ذوحياة فعّالة، فلمّا أيقنت بذلك رقيت بذهنى من ذلك العالم إلى العلّة الآلهية فصرت كأنى موضوع فيها متعلّق بها؛ فأكون فوق العالم العقلى كلّه فى كلام طويل. و قال أيضاً: من حرص على ذلك العالم و ارتقى إليه جوزى هناك أحسن الجزاء اضطراراً؛ فلا ينبغى لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص و الاهتمام فى الارتفاع* إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإنّ أمامه راحة لاتعب بعدها أبداً. و ممّا يدلّ على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفّاحة، و هي مشتملة على كلماته الّتى تكلّم بها حين حضرته الوفاة، و ما احتجّ به على فضل الفلسفة، و أنّ الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده.

و قال أيضاً: ليست النفس فى البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه.

و قال أنباذ قلس: إنّ النفس أنما كانت فى المكان العالى الشريف** فلمّا اخطأت سقطت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله. فلمّا انحدرت صارت غياثاً للأنفس الّتى قد اختلطت عقولها، و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن

---

الدنياويّة إلى عالم التجرّد.

* قوله: «والاهتمام فى الارتفاع» و فى نسخة: والاهتمام فى الارتقاء، و مآلهما واحد.

** قوله: «فى المكان العالى الشريف» أى عالم العقل.

يرفضوا هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأوّل الشريف، و وافق هذا الفيلسوف أغاثا ذيمون فى دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلّم بالأمثال و الرموز.

و أما فيثاغورس صاحب العدد* فكلامه فى الرسالة المعروفة بالذهبية ناصٌ على هذا الرأى، و الرسالة أيضاً موجودة عندنا و قال فى آخر وصيته لديو جانس: إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذاك مخلّى فى الجوّ العالى، تكون حينئذ سائحاً غير عائد إلى الإنسية ولا قابلا للموت.

و أما أفلاطون الشريف الأهى** فروى عنه فى كتاب أثولوجيا: أنه قد

---

* قوله: «و أما فيثاغورس صاحب العدد...» قال فيثاغورس كما فى نسخة مخطوطة على بعض نسخ الأسفار الموجودة فى مكتبتنا: إن مبادئ الأشياء أعداد نشأت من الآحاد؛ قال: البسائط مبادئ للمركّبات و تلك البسائط و حدات، ثم إن تلك الوحدات لاتخلو إما أن تكون لها ماهيات و راء كونها و حدات أولا، فإن كان الأول كانت مركّبة لأن هناك تلك الماهيّة مع تلك الوحدة و كلامنا ليس فى المركّبات بل فى مباديها، و إن كان الثانى كانت مجرد وحدات، و هى لابدّ أن تكون مستقلّة بأنفسها و إلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها و كلامنا فى المبادى المطلقة، و هذا خلف. قال المصنّف فى تعليقة على شرح حكمة الإشراق بعد نقل هذا الكلام: يعنى بما ذكره أن فى الملكوت ذوات نورية قائمة لا فى جهات هى إنّيات قدسيّة فعّالة لاتزيد وحدتها على ذواتها هى أبسط ما فى الموجودات و أشرفها. و بينها من النسب العدديّة عجائب تحصل منها فى الأجسام عجائب نسب، كأنّها أظلال و أمثال لتلك النسب، انتهى

** قوله: «وأما أفلاطون الشريف الإلهي...» تعليقة مخطوطة أخرى أيضاً على النسخة المذكورة آنفاً فى المقام هكذا: أى كان أفلاطون اختلف فى صفات النفس، أى ذكر أفلاطون صفات النفس مختلفة، فذكر صاحب أثولوجيا سبب الاختلاف فى كلام استاذه بقوله: لأنه لم يستعمل أى الأستاذ فى بعض الكلام لايلاحظ الصفات التى تعرض لها باعتبار الحواس و المادّة، فذكر صفاتها التى تكون لها باعتبار ذاتها المجرّدة عن المادّة ولا يترك ملاحظة تلك الصفات بالكلّية أيضاً فى كلام

أحسن فى صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنابها كأنا نشاهدها عياناً. غير أنه قد اختلفت صفاته فى النفس لأنه لم يستعمل الحسّ فى صفات النفس، و لا رفضه فى جميع المواضع، و ذمّ و ازدرى اتصالها بالبدن فقال: إنّ النفس أنما هي فى البدن كأنّها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها.

ثمّ قال: إنّ البدن للنفس أنما هو كالغار، و قد وافقه أنباذ قلس غير أنه سمّى البدن بالصّدى، و إنما عنى بالصّدى هذا العالم.

أقول: و يوافق فى هذا الكلام الآلهى «و طبع على قلوبهم» «بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون».

ثم قال: إنّ إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقى إلى عالمها العقلى.

أقول: و سبب اختلاف صفات النفس فى كلامه ما علمت من طريقتنا من

---

آخر. فسيذكر تعلّق صفاتها التى تكون لها باعتبار تعلّقها بالمادّة فتكون هاتان الملاحظتان موجبتين لذكر صفات النفس مختلفة.

قال فى المفاتيح: العدم الخاصّ للإنسان الأول هوالجنّة الّتى كان أبونا آدم و أمّنا حوآء «اسكن أنت و زوجك الجنّة» فالوجود بعدالعدم هوالهبوط منها إلى الدنيا «اهبطوا منها جميعاً» والعدم الثانى من هذا الوجود هو الفناء فى التوحيد. فانّ الجنّة للموحدين «ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى و ادخلى جنّتى» المجيئ إلى الدنيا هوالنزول من الكمال إلى النقص و السقوط من الفطرة الأولى، و لامحالة صدور الخلق من الخالق ليس إلا على هذا الطريق «إليه يبدء الخلق ثم يعيده ثم إليه تحشرون»، و الأول هوالنزول و الهبوط، و الآخر هوالعروج و الصعود، الأول هوأفول النور و الآخر هو طلوعه. لقد طلعت الشمس من مغربها «الله نورالسموات و الأرض»، فالعبارة من الأول «ليلة القدر تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربّهم من كلّ أمر سلام»، و العبارة عن الثانى «يوم القيامة يعرج الملائكة و الروح فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة».

اختلاف النفوس في التجسّم و التروّح، بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين.

و قال في كتابه* الّذي يدعى فاذن: إنّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أنما هو سقوط ريشها، فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول. و قال في بعض كتبه: إنّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتّى، و ذلك أنّ منها أنها تهبط لخطيئة أخطأها. و منها أنها هبطت لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله: بأن ذمّ هبوط النفس و سكناها في هذه الأجسام، و إنما ذكر هذا في كتابه الّذي يدعى طيماوس، ثم ذكر هذا العالم و مدحه، فقال: إنّه جوهر شريف سعيد، و إنّ النفس أنما صارت في هذا العالم من فعل البارى الخيّر ليكون هذا العالم حيّاً ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الاتقان أن يكون غير ذى عقل، و لم يكن ممكناً أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس، فلهذه العلّة أرسل البارى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه، ثمّ أرسل نفوسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تامّاً كاملا، و لئلا يكون دون ذلك العالم في التمام و الكمال لأنه كان ينبغى أن يكون في العالم الحسّى من أجناس الحيوان ما في العالم العقلى.

و أمّا الآثار فقد تكلّم المتمسّكون بهذه الشريعة الحقة في ماهية الرّوح، فقوم منهم بطريق الاستدلال و النظر، و قوم منهم بطريق الذوق و الوجدان، لا باستعمال الفكر حتى تكلّم في ذلك مشايخ الصّوفية مع أنهم تأدّبوا بآداب رسول الله(ص) و لم يكشفوا عن سرّ الرّوح إلا على سبيل الرمز و الإشارة، و نحن أيضاً لا نتكلّم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهى و قواه و منازله النفسيّة و العقليّة، لاعن كنهه لامتناع ذلك.

فقد قال الجنيد ره: الرّوح شيء استأثره الله بعلمه، ولا يجوز العبارة عنه

---

* قوله: «و قال في كتابه...» أى قال افلاطون في كتابه الذى يُدعى فاذن.

بأكثر من موجود. و لعلّه أراد أنه موجود بحت و وجود صرف كسائر الهويّات البسيطة العقلية الّتى هى إنيّات محضة، متفاوتة بالأشدّ و الأضعف ليست لها ماهيات متقومة من جنس و فصل.

و قال ابو يزيد البسطامي رض: طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتها أى ذاته فوق عالم الطبيعة و عالم المثال؛ فيكون من المفارقات العقلية.

و قال أيضاً: انسلخت من جلدى فرأيت من أنا، فسمّى البدن قشراً و جلداً، و هذا تصريح بأنّ هويّة الإنسان و إنيّته شىء غير الجسد.

و قال أيضاً: لو أنّ العرش و ما حواه وقعت فى زاوية من زاويا قلب أبى يزيد لما أحسّ بها. و ظاهر أنّ هذه السعة ليس لبدنه ولا لجسم آخر.

و قال ابن عطا: خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى: ولقد خلقناكم يعنى الأرواح ثم صوّرناكم.

و قال بعضهم: الرّوح لطيف قائم فى كثيف، و فى هذا نظر * وله وجه صحيح.

و قال بعضهم: الرّوح عبارة و القائم بالأشياء هو الحىّ. و فيه أيضاً نظر إلا أن يحمل على معنى الإحياء، و مع ذلك يدلّ قوله على أنّ الرّوح حىٌّ بذاته لابحياة الجسم. و قال بعض المفسّرين فى قوله تعالى: «قل الرّوح من أمر ربى»: أمره كلامه فصار الحىّ حيّاً بقوله كن حيّاً، فعلى هذا لايكون الرّوح فى الجسد **.

واعلم أنّ أهل الشريعة اختلفوا فى الرّوح الّذى سئل رسول الله(ص) عنه فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدلّ على أنّ قائله يعتقد بقدم الرّوح.

و منها ما يدلّ على أنه يعتقد حدوثه.

و أيضاً قال قوم: إنّ الرّوح هو جبرئيل(ع) و هذا القول يشبه قول من قال:

---

* قولــه: «و فى هذا نظر...» أى فى قوله الروح لطيف قائم فى كثيف نظر إن أراد القيام الحلولى لذات النفس، وله وجه صحيح إن أراد قيام أفعالها بها.

** قوله: «فعلى هذا لايكون الروح فى الجسد» و ذلك لأنه كلام الله المجرّد القائم به تعالى.

باتحاد النفس بالعقل الفعّال عند استكمالها. و يقرب منه الحديث المنقول آنفاً عن أميرالمؤمنين(ع): الرّوح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه.

وروى عن ابن عباس: إنّ الرّوح خلق من خلق الله صوّرهم على صور بنى آدم و ما نزل من السماء ملك إلا و معه واحد من الرّوح.

و قال أبوصالح: الرّوح كهيأة الإنسان و ليسوا بناس.

و قال مجاهد: الرّوح على صور بنى آدم لهم أيد و أرجل و رؤس يأكلون الطعام و ليسوا بملائكة.

أقول: المراد من إثبات هذه الأعضاء فى الرّوح حيثما وقع فى كلام هؤلاء القوم ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية و قوى معنوية كما يليق بلطافة الرّوح، نظير ما ذكروه قول المعلم الأول للمشّائين حيث قال فى كتاب أثولوجيا: إنّ الإنسان الحسّى أنّما هو صنم للإنسان العقلى، و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانية، و ليس موضع اليد غير موضع الرجل، ولا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة لكنّا فى موضع واحد.

و قال سعيدبن جبير: لم يخلق الله خلقاً أعظم من الرّوح غيرالعرش، و لو شاء أن يبلع* السماوات السبع و الأرضين فى لقمة لفعل، صورة خلقه على صُورة الملائكة، و صورة وجهه على صورة الآدميّين، يقوم يوم القيمة عن يمين العرش و الملائكة معه فى صفّ واحد، و هو ممّن يشفع لأهل التوحيد، و لولا أنّ بينه و بين السماوات ستراً من نور لاحترق أهل السماوات من نوره. فهذه الأقاويل لايكون منهم إلا نقلاً و سماعاً بلغهم عن رسول الله(ص) كذلك.

و قال بعضهم: الرّوح لم يخرج من كن لأنه لو خرج من كن كان عليه الذلّ، قيل: فمن أىّ شىء خرج قال: من بين جماله و جلاله سبحانه بملاحظة

---

* قوله: «ولو شاء أن يبلع...» أى و لوشاء الروح أن يبلع الخ.

الإشارة*، خصّها بسلامه و حيّاها بكلامه فهي معتقة من ذلّ كن.

أقول: أراد إنه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لأنّ كل كائن فاسد، و قد برهنّا على أنّ الأرواح العقلية من سرادقات الإلهية و شؤون الصمدية، و إمكاناتها أُمور ذهنيّة غير واقعة فى نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات**.

و قال بعضهم: الرّوح لطيفة تسرى من الله إلى أماكن معروفة لا يعبّر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيره.

أقول: و قد مرّ تأويله بأنّ المراد إنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع أو مادة.

و سئل ابوسعيد الخرّاز عن الرّوح أهى مخلوقة؟ قال: نعم لولا ذلك ما أقرّت بالرّبوبية حيث قالت بلى، قال: و الرّوح هى الّتى قام بها البدن و استحق بها اسم الحياة، و بالرّوح ثبت العقل***، و بالرّوح قامت الحجة، و لولم يكن الرّوح كان العقل معطّلا لاحجة عليه ولاله.

و قال بعضهم: إنها جوهر مخلوق و لكنّها ألطف المخلوقات و أصفى الجواهر و أنورها، و بها يرى المغيبات، و بها يكون الكشف لأهل الحقائق، و إذا حجبت الرّوح عن مراعات السّرأساءت الجوارح الأدب.

و قال الآخر: الدّنيا و الآخرة سواء عند الرّوح.

---

* قوله: «بملاحظة الإشارة...» أى بملاحظه الإشارة والتجلّى خصّها بسلامه و حيّاها ـ من التحيّة ـ بكلامه. معنى كلامه أن الروح هو أمره تعالى، و قوله «كن» هو نفس أمره تعالى الذى به يتكوّن الأشياء، فسائر الموجودات خلقت و كانت من أمره و أمره لايكون من أمر و إلا لزم التسلسل أوالدور، بل عالم أمره سبحانه وتعالى إن شاء من ذاته نشر الضوء من الشمس و النداوة من البحر.

** قوله: «بل باعتبار بعض الملاحظات» ككونها معلولة.

*** قوله: «و بالروح ثبت العقل» أى العقول الجزئية.

و قال بعضهم: الأرواح تجول في البرزخ و تبصر أحوال الدنيا، و الملائكة يتحدّثون في السماء عن أحوال الآدميّين؛ فأرواح تحت العرش و أرواح طيّارة إلى الجنان و إلى حيث شائت على أقدارهم من السعي إلى الله أيام الحياة.

و روى سعيد بن مسيّب عن سلمان رض قال: أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض* حيث شائت بين الأرض و السماءِ حتّى يردّها إلى جسدها.

و قيل: إذا ورد على الأرواح ميّت من الأحياء التقوا و تحدّثوا و تسائلوا، و كلّ الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتّى إذا عرض على الأموات ما يعاقب عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذراً ظاهراً عند الأموات، فإنه لا أحد أحبُّ إليه العذر من الله تعالى.

و من هذا القبيل ما رواه الشيخ ابوجعفر محمّدبن الحسن الطوسي ره إنه سئل أبو بصير أبا عبدالله جعفر بن محمّد الصادق(ع) عن أرواح المؤمنين فقال: في الجنّة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان.

و روى أيضاً محمّد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن جعفرالصادق(ع) إنّ الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنة تتعارف و تتسائل، فإذا قدمت روح على تلك الأرواح تقول: دعوها فإنه قد اقبلت من هول عظيم، ثم يسئلونها ما فعل فلان و ما فعل فلان، فإن قالت لهم تركته حيّاً ارتجوه**، و إن قالت لهم قد هلك قالوا: قدهوى بهوى.

و في الكافي عنه(ع) إنّ أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها و يشربون من شرابها، و يقولون ربّنا أقم لنا الساعة و أنجزلنا ما وعدتنا، و ألحق آخرنا بأوّلنا.

---

* قوله: «تذهب في برزخ من الأرض» كوادي السلام.

** قوله: «ارتجوه» أي ارتجوه وانتظروه، وإن قالت لهم قد هلك و مات قالوا قد هوى بهوى.

وروى فى أرواح الكفّار بضدّ ذلك.

و روى أيضاً محمّد بن الحسن الطوسى ره فى التهذيب عن الامام أبى عبدالله(ع) إنه قال: ليونس بن ظبيان ما يقول الناس فى أرواح المؤمنين؟ فقال يونس: يقولون: فى حواصل طير خضر* فى قناديل تحت العرش. فقال(ع): سبحان الله المؤمن أكرم على‌الله من ذلك أن يجعل روحه فى حوصلة طائر أخضر، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صيّر روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصّورة الّتى كانت فى الدنيا. والأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله(ص) أكثر من أن تحصى، ولا تظنن أنّ اتصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل و الهيأة والتحدث والأكل و الشرب و غيرها ممانتنا فى تجرّدها عن هذا العالم الطبيعى، بل يؤكّده لأنّ الرّوح يتشكّل و يتصوّر و يتجسّم فى غير هذا العالم، فإنّ لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها ألطف من بعض، كلّها مفارق عن هذا العالم و عن الموادّ الكونية والاستعدادية، و ستعلم فى مباحث المعاد كيفية تمثل الأرواح بصور الأجساد مع تجرّدها و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتاً و وجوداً لا فعلاً و مثالاً.

سئل الواسطى لأىّ علّة كان رسول الله(ص) أحكم الخلق قال: لأنه خلق روحه أولا فوقع لـه صحبة التمكين و الاستقرار، ألاتراه كيف يقول: كنت نبيّاً و آدم بين الماء والطين. و فى رواية العوارف بين الرّوح و الجسد أى لم يكن روحاً ولا جسداً انتهى كلامه.

---

* قوله: «فى حواصل طير خضر...» حواصل جمع حوصلة، و الحوصلة مايقال بالفارسية چينه‌دان. و الحواصل علم لطير و ذلك لعظم حوصلته، و قلت فى «قصيدة شقشقيّة» من ديوانى:

نيابى خوشنوا مرغ شب آهنگ　　　چو چوك از خول گيرى تا حواصل

و قوله: «خضر» بالضم فالسكون جمع أخضر و خضراء؛ قال ابن مالك فى باب جمع التكسير من الألفيّة: «فُعْلٌ لِنحو أحمر و حمراء...».

و قـال بعضهم: الروح خلق من نور العزّة، و إبليس خلق من نار الغرّة، و لهذا قال: خلقتنى من نار، ولم يدر أنّ النور خير من النار.

و قـال بعضـهم: قـرن الله العـلم بالرّوح فهى للطافتها تنمو بالعلم* كما أنّ البدن تنمو بالغذاء.

و المخـتار عـند أكـثر المتكلّمين أنّ الإنسانيّة و الحيوانيّة عرضان خلقا فى الإنسـان، و الموت يعدمهما، و أنّ الرّوح هي الحياة بعينها صارالبدن بوجودها حيّاً، و بالإعادة إليه فى القيامة يصير حيّاً.

أقـول: هـذا الكلام ممّا لـه وجه صحّة و تحقيق لو صدر عن ذى بصيرة و كشـف، و كـذا مـا ذهـب إلـيه بعـض المتكـلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر، و هو اختيار أبى المعالى الجوينى أُسـتاد الشـيخ أبى حـامد الغزّالى، و ذلك لأنّ ذلك الجسم البرزخى أيضاً من مظاهر الروح، و كينونته فى هذا البدن ليس بتداخل و اشتباك لكن يشبههما.

و أصـرّ بعـض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة فيه الدّالة على استقلاله و جوهريّته من العروج و الهبوط و التردّد فى البرازخ.

و أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له: أين تذهب الأرواح عند مفارقة الأبـدان فقال: أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان. فغرضه أنّ ذهاب الروح إلى المقـام الّذى جاء منه. فمن علم كيفية مجىء الرّوح من ذلك المقام

---

* قولـه: «فهى للطافـتها تـنمو بالعلم...» فإنّها لتجرّدها تدرك المعقولات و تنمو و تستكمل بإدراكها؛ و جاء هذا الحكم الحكيم فى ديوانى هكذا:

تن همى زنده ز آب و نان باشد      علم آب حيات جان باشد

و قوله: «انّ الإنسانيّة و الحيوانيّة...» قيل فى بيانه كما فى تعليقة مخطوطة: لعلّ مراده أنّ الإنسانيّة و الحيوانيّة لاتكونان ذاتيتين للبدن بل خارجتان عنه. لا أنّ الانسانيّة و الحيوانيّة تكونان بالذّات للنفس و بواسطتها للبدن و الموت يعدمهما أى عن البدن.

العقلی من غیر لزوم حرکة و تجسم یمکنه أن یعلم ذهابه إلی ذلك العالم من غیر زیادة مکان أو تغیّر أو تکثّر هناك. و قیل له: أین یذهب الجسوم إذا بلیت قال: أین یذهب لحمها إذا مرضت.

وقال ابوطالب المکّی: فی قوت القلوب ما یمیل إلیٰ أنّ الأرواح أعیان فی الجسد و کذا النفوس لأنه یذکر أنّ الرّوح یتحرّك و من حرکتها یظهر نور فی القلب، یراه الملك فیلهم الخیر* عند ذلك، و أنّ النفس تتحرّك و من حرکتها یظهر ظلمة فی القلب فیری الشیطان الظلمة فیقبل بالإغواء.

أقول: مراده من هذه الحرکات: الحرکات الفکریّة الّتی قد تکون برهانیة عقلیة یستدعی فیضان الصوّرة العقلیّة النوریّة علی النفس، و قد تکون قیاساً سفسطیاً وهمیاً مؤدّیاً إلی تصوّر النفس بصورة فاسدة مظلمة و نتیجة باطلة و هو من فعل الشیطان، و هذه الحرکات لاتنافی تجرّدالنفوس.

و قال الشیخ الغزّالی: إنّ الرّوح إذا فارقت الأبدان تحمل معها القوّة الوهمیّة بتوسط النطقیة فتکون حینئذ مطالعة للمعانی المحسوسة لأنّ تجرّدها من هیأة البدن غیر ممکن، و هی عند الموت شاعرة بالموت، و بعد الموت متخیّلة نفسها مقبورة، و یتصور جمیع ما کانت تعتقده حال الحیاة، و تحسّ بالثواب و العقاب فی القبر، و هذا کلام صحیح برهانیّ یؤیّد ما ذهبنا إلیه من تجرّد القوة الخیالیة و ما یصحبها. و سیرد زیادة تحقیق و إیضاح له.

و قال صاحب العوارف و المعارف: ما وجدناه أیضاً فی کتاب الطواسین و الیواسین** و هو أنّ الرّوح العلوی السماوی من عالم الأمر، و الرّوح الحیوانی البشری من عالم الخلق، و هو محل الرّوح العلوی و مورده، و هذا الرّوح

---

* قوله: «فیلهم الخیر...» یلهم فعل مضارع مجهول من الالهام.

** قوله: «فی کتاب الطواسین والیواسین...» قیل هو للحسین بن المنصور الحلاج. و قوله: «والروح الحیوانی البشری» أی الروح البخاری. و قوله: «هذه الروح لسائر الحیوانات» أی لتمامها.

الحیوانی جسمانی لطیف حامل لقوة الحسّ و الحرکة و هذا الرّوح لسائر الحیوانات و منه یفیض قوی الحواس، و هو الّذی قواه الغذاء و یتصرف فیه بعلم الطب، و به اعتدال مزاج الأخلاط ولورود الرّوح الإنسانی علی هذا الرّوح تجنّس و باین أرواح الحیوانات، و اکتسب صفة أخری فصارت نفساً محلا للنطق و الإلهام، قال تعالی: «و نفس و ما سوّیها فألهمها فجورها و تقواها» فتسویتها بورود الروح الإنسانی علیها، و اقتطاعها عن جنس أرواح الحیوانات، فتکوّنت النفس بتکوین الله من الروح العلوی فی عالم الأمر، و صار تکوّنها منه فی عالم الأمر کتکوّن حوّاء من آدم(ع) فی عالم الخلق، و صار بینهما من التألیف و التعاشق کما بین آدم و حوّاء، و صار کلّ واحد منهما یذوق الموت بمفارقة صاحبه، قال الله تعالی: «و خلق منها زوجها لیسکن إلیها» فسکن آدم إلی حوّاء و سکن الروح العلوی إلی الروح الحیوانی و صیّره نفساً، و یتکوّن من سکون الروح إلی النفس القلب و أعنی بهذا القلب اللطیفة الّتی محلّها المضغة اللّحمیة، فالمضغة اللّحمیة من عالم الخلق، و هذه اللطیفة من عالم الأمر، و کان تکوّن القلب من الروح والنفس فی عالم الأمر کتکوّن الذریّة من آدم و حوّاء فی عالم الخلق، و لولا المساکنة بین الزوجین الّذین أحدهما الروح و الآخر النفس ما تکوّن القلب، فمن القلب متطلع إلی الأب الّذی هو الروح العلوی میّال إلیه و هو القلب المؤیّد الّذی ذکره رسول الله(ص) فیما رواه حذیفة قال(ص): القلوب أربعة قلب أجرد فیه سراج یزهر؛ فذلک قلب المؤمن. و قلب أسود منکوس؛ فذلک قلب الکافر. و قلب مربوط علی علاقة؛ فذلک قلب المنافق. و قلب مصفّح فیه إیمان و نفاق؛ فمثل الإیمان فیه مثل البقلة یمدّها الماء الطیّب، و مثل النفاق فیه کمثل القرحة یمدّها القیح و الصّدید*. فأیّ المدّتین غلبت علیه حکم له بها، و القلب المنکوس میّال إلی

---

* قوله: «القیح و الصدید» القیح ما یقال بالفارسیة چرک؛ و الصدید: چرک و خون.

الأم الّتي هي النفس الأمّارة بالسوء. و من القلوب قلب مترددة في ميله إليهما و بحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السّعادة و الشقاوة. و العقل جوهر الروح العلوي و لسانه الدالّ عليه، و تدبيره للقلب* المؤيّد و النفس الزكيّة المطمئنة تدبير الوالد للولد البارّ و الزوجة الصالحة، و تدبيره للقلب المنكوس والنفس الأمّارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق و الزوجة السيّئة، فمنكر لهما من وجه و منجذب** إلى تدبيرهما من وجه إذلا بدّله منهما، فالروح العلوي يهمّ بالارتقاء إلى مولاه تشوّقاً و حنوّاً و تنزّهاً عن الأكوان، و من الأكوان القلب و النفس، فإذا ارتقى الرّوح يحنو القلب حنوَّ الولد الحسن البارِّ إلى الوالد، و يحنو النفس إلى القلب حنوَّ الوالدة الحنينة إلى ولدها، و إذا حنّت النفس ارتقت من الأرض و انزوت عروقها*** الضاربة في العالم السفلي وانكوى هواها و انحسمت مادتها و زهدت في الدنيا، و تجافت من دار الغرور و أنابت إلى دارالخلود، و قد تخلّد النفس الّتي هي الأُم إلى الأرض بوضعها الجبلّي لكونها من الروح الحيواني المجنّس، و مستندها في تكوّنها إلى الطبائع الّتي هي أركان العالم السفلي، قال تعالى: «ولو شئنا لرفعناه ولكنّه أخلد إلى الأرض و اتبع هواه» فإذا سكنت النفس الّتي هي الأُم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميّال إلى الوالدة المعوجّة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم، و ينجذب الروح إلى الولد الّذي هو القلب لما جبّل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده، فعند ذلك يتخلّف عن حقيقة القيام بحق

---

* قوله: «و تدبره للقلب» العبارة مصحّفة والصواب و تدبيره للقلب.

** قوله: «و سنجذب...» العبارة مصحّفة و الصواب: و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذلابدّ له منهما.

*** قولـه: «و انـزوت عـروقها...» أى طوت عروقها الضاربة في العالم السفلي و انكوى أى انقبض هواها و انحسمت ـ بالحاء المهملة ـ مادّتها الخ.

مولاه، و فى هذين الانجذابين يظهر حكم السعادة و الشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم.

و قال أبوسعيد القرشى*: الرّوح روحان روح الحياة و روح المماة فإذا اجتمعا عقل الجسم، و روح الممات هى الّتى إذا خرجت من الجسد يصير الحىّ ميّتاً، و روح الحياة ما به مجارى الأنفاس و قوة الأكل و الشرب و غيرهما.

و قال بعضهم: النفس لطيفة مودعة فى القالب منها الأخلاق و الصفات المذمومة كما أنّ الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق و الصفات المحمودة، و كما أنّ العين محلّ الرؤية، والسمع محلّ الأذن، و الأنف محلّ الشمّ، و الفم محلّ الذوق، فهكذا النفس محلّ الأوصاف الذميمة، و الروح محلّ الأوصاف المحمودة، و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أصلين: الطيش و الشره، و طيشها من

---

* قوله: «و قال أبوسعيد القرشي...» فى المقام تعليقة مخطوطة فى بعض نسخ الكتاب بهذه الصورة: قال فصل فى توضيح ما ذكر فى تحقيق الحركة الكميّة: اعلم أنّ كلّ ما يتقوّم ذاته من عدة معان فله تماميّة بما هو كالفصل الأخير له فتعيّنه محفوظ مادام فصله الأخير متعيّن، و باقى المقولات لماهية من الاجناس و الفصول التى هو لوازم وجوده و أجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدّلها لايقدح فى بقاء ذاته، فالاتّصال و تبدّل الأبعاد مثلاً فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذى هو به مادّة و هو فى ذاته نوع برأسه، وله قوّة كالهيولى الأولى و هى قوّة الإتّصال، و مقابله و تماميته هو كونه بالفعل، و تبدّله يوجب تبدّل الجسم بما هو جسم فقط، و كذلك النامى فصل للجسم النامى و به تماميّة ذاته، و ليس ثابتة بمجرد الجسميّة بل هى مبدأ قوّته و حامل إمكانه، فلاجرم تبدّل أجرام الجسميّة لايوجب تبدّل ذات الجوهر النامى، لأنّها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لاعلى وجه الخصوص و التقيّد، فالنامى إذا تبدّلت مقاديره فعند ذلك تبدّل جسميّته بشخصها و لاتبدّل ذاته، و جوهره النّامى بشخصه فهو بما هو جسم طبيعى مطلق قد انعدم شخصه عند النمو و الذبول، و بما هو جسم طبيعى تامّ لم ينعدم بشخصه لا هو و لاجزئه، لأنّ ما هو جزئه ليس إلا مطلق الجسميّة فى أىّ فرد تحقّقت على الإتّصال الوجودى.

جهلها و شرهها من حرصها، و شبّهت النفس فى طيشها بكرة متسديرة على مكان أملس لاتزال متحركةً بجبلّتها، و شبّهت فى حرصها بالفراش الّذى يلقى نفسه على ضوء المصباح، ولا تقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الّذى فيه هلاكه. فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة، و إشارات مشايخ الطريقة دالّة على أنّ فى الإنسان جوهراً روحانيّاً، و جميع ما نقلناه منهم مما له وجه وجيه، و إن كان ظواهر بعضها مواضع إيرادات و أنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الآلهيّة لها محامل صحيحة و معانى لطيفة، مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة لأنهم فى أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول(ص) و الائمة(ع) و أكثر ما ذكروه مما يوجد فى عبارات الأحاديث المنقولة عمّن لاينطق بالهوى إن هو إلا وحى يوحى علّمه شديد القوى، و لولا مخافة الإطناب لشرحنا كلامهم، و أوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية، و القوانين الحكمية من غير شائبة شك و ريب، و شائنة نقص و عيب، و الله ولىّ الرحمة والإحسان.

# الباب السابع

في نبذ من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة و فيه فصول:

## فصل (١)

## في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أنّ تعلّق الشيء بالشيء و حاجته إليه متفاوتة بحسب القوة؛ فأقوى التعلّقات و أشدّها هو التعلّق بحسب الماهية و المعنى ذهناً و خارجاً كتعلّق الماهية بالوجود.

و الثاني ما بحسب الذات و الحقيقة بأن يتعلّق ذات الشيء و هويّته* بذات المتعلّق به و هويّته كتعلّق الممكن بالواجب.

والثالث ما بحسب الذات و النوعيّة جميعاً بذات المتعلّق به و نوعيّته كتعلّق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم.

---

* قوله: «بأن يتعلّق ذات الشيء و هويّته...» أي بأن يتعلق ذات الشيء و وجوده بذات المتعلق به و هويته الخ. و قوله: «والثالث ما بحسب الذات و النوعيّة جميعاً...» أي بحسب الوجود و الماهيّة جميعاً بذات المتعلق به و نوعيّته.

والرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوثاً و بقاءاً بطبيعة المتعلّق به و نوعيّته كتعلّق الصورة بالمادّة؛ فإنّ حاجة الصورة فى تشخصها ليست إلا بمادة لابعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلّق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البدل بواحدة منها لابعينها، و كحاجة الجسم الطبيعى فى وجوده إلى مكان مّا لابعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر.

والخامس ما بحسب الوجود و التشخّص حدوثاً لابقاءاً كتعلّق النفس بالبدن عندنا حيث أنّ النفس بحسب أوائل تكوُّنها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية الّتى تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود، فهى أيضاً تتعلّق بمادة بدنية مبهمة الوجود حيث يتبدّل هويّته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير، فالشخص الإنسانى و إن كان من حيث هويته النفسية شخصاً واحداً ولكن من حيث جسميّته أى الّتى بمعنى المادة أو الموضوع لا الّتى بمعنى الجنس أو النوع ليس واحداً بالشخص، و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكميّة أمراً نوعياً بحسب الجسمية شخصيّاً بحسب الطبيعة أو النفس.

و السادس ما يكون التعلّق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيلة للوجود لابحسب أصل الوجود كتعلّق النفس بالبدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً، و تعلّقها به بعد البلوغ الصوريّ الّذى عند صيرورتها نفساً ذات قوة متفكّرة و عقل عمليّ بالفعل قبل أن يخرج عقله النظرى من القوة إلى الفعل عندنا، و هذا أضعف التعلّقات المذكورة و هو كتعلّق الصانع بالآلة إلا أنّ هذا التعلّق بهذه الآلات البدنية تعلّق طبيعى ذاتى، و تعلّق النجّار مثلا بالآلة عرضى خارجى، و ذلك لأنّ النفوس كلّها خالية فى مبادى تكوّنها عن الكمالات و الصفات الوجودية سواءاً كانت بحسب الحيوانية مطلقاً أو بحسب الإنسانية خاصة، و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات، و كان من الواجب أن تكون تلك الالآت مختلفة بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات، و الّتى من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانيّة من باب

الشهوة و بعضها من باب الغضب، و الّتى من باب الإدراكات بعضها من باب اللّمس، و بعضها من باب الشمّ، و بعضها من باب الذوق و بعضها من باب الإبصار، و بعضها من باب السماع، و هكذا غيرها، ولو لم تكن آلات* النفس مختلفة حتّى تفعل بكلّ آلة فعلا خاصاً لازدحمت عليها الأفعال، و لاجتمعت الإدراكات كلّها على النفس، و كانت حينئذ يختلط بعضها على بعض، ولم يحصل منها شىء على الكمال و التمام؛ و لأنّ صور الأشياء أنما تحصل للنفس أولا فى حسّها ثم فى خيالها ثم فى عقلها النظرى و لهذا قيل: من فقد حسّاً فقد علماً ولاشىء من المحسوسات بحيث يكون جامعاً لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات الّتى يقع الإحساس بها، فإنّ المبصَر غيرالمسموع، و الرائحة غير الطعم، فهكذا يجب أن تكون مدارك هذه الكيفيّات و الكمالات و مشاعرها الجزئية مختلفة، و هذا بخلاف وجود الأشياء فى العقل حيث يجوز أن يكون هناك شىء واحد بحسب وجود واحد عقلى شمّاً و ذوقاً و رائحة و صوتاً ولوناً و حرارةً و برودةً و غير ذلك من الصفات على وجه أعلى و أشرف كما بيّنه الفيلسوف العظيم** فى كتابه، فثبت أنّ من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هى محسوسات لايمكن إلا بآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس و يتشوّش إدراكاتها و لما اختلفت الآلآت فلاجرم النفس اذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين فتقوى على الإبصار التام، و إذا حاولت السماع التفت إلى الاذُن فقويت على السماع التام، و كذلك القول فى سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكرّرت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلآت وقعت لها ملكة و اقتدار على تحصيل تلك الاُمور الّتى لم يمكن

---

* قوله: «و هكذا لم يكن آلات...» فى العبارة سقط و تمامها هكذا: «و هكذا غيرها ولو لم تكن آلات النفس مختلفة...»

** قوله: «كما بيّنه الفيلسوف العظيم...» يعنى به أفلاطون.

حصول حضورها إلا باستعانة الآلآت من غيرالاستعانة بشيء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و في عالمها. فعلم من هاهنا أنّ النفس في أول تكوّنها كالهيولي الأولى خالية عن كلّ كمال صوري و صورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة، ثم تصير بحيث تكون* فعّالة للصور المجردة عن المواد ـ جزئية كانت أو كلية ـ ولا محالة تلك الصور أشرف و أعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة. فما أشدّ سخافة رأى من زعم** أنّ النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيء واحد من أول تعلّقها بالبدن إلى آخر بقائها؟ و قد علمت أنها في أوّل الكون لاشيء محض كما في الصّحيفة الآلهية: «هل اتى على الإنسان حين من الدّهر لم يكن شيئاً مذكوراً» و عند استكمالها تصير عقلا فعّالا.

فإن قلت: قد ثبت أنّ النفس كمال أوّل لجسم طبيعي، و الكمال و الصّورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأنّ النفس في أول الفطرة معرّاة عن كلّ صورة؟

قلنا: الصورة صورتان: إحداهما صوره مادية وجودها وجود أمر منقسم

---

* قوله: «بحيث تكون...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: «فعّالة للصّور المجرّدة عن الموادّ...» و قوله: «جزئية كانت...» الصور الجزئيّة المجرّدة عن المواد كالصّور الخياليّة.

** قوله: «فما أشدّ سخافة رأى من زعم...» ناظر إلى ما مرّ في الفصل الثامن من الطرف الأول من المسلك الخامس من هذا الطبع في العقل و المعقول (ج ٣، ص ٣٨٣) حيث قال: والعجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأنّ النفس الانسانية من مبدأ كونها بالقوة في كل ادراك حتى الاحساس و التخيل إلى غاية كونها عاقلاً بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلّها، كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقاً عليها في أوائل الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء عليهم‌السلام ونفوس المجانين و الأطفال بل الأجنّة في بطون الأمّهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقتها...» فراجع.

متحيّز ذي‌جهة، ووحدتها عين قبول الكثرة، و ثباتها عين التجدد و الانقضاء، و فعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة. و الثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواءاً كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا، و هذه بقسميها هي الحريّة باسم الصورة دون الأُولى لأنّ الاول ضعيفة الوحدة، ضعيفة الوجود «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءاً حتّى إذا جائه لم يجده شيئاً» و لذلك لم يكن لها وجود إدراكيّ فلايكون بوجودها الخارجي محسوسة ولا متخيّلة ولا معقولة، و الثانية لها وجود إدراكيّ صوري بلامادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لمظهرها* و مرآة حضورها بالقياس إلى مادة، و إما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك. فإذا تحقّق ما ذكرناه و تبيّن و ظهر أنّ النفس في أول الفطرة ليست شيئاً من الأشياء الصورية بالمعنى الثاني، ولا أيضاً كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية إذ وجود الشيء للشيء فرع علي وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجاً فخارجاً، و إن حسيّاً فحسيّاً، و إن خيالياً فخياليّاً و إن عقلا فعقلا، فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات، و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أوّل اللّبوب الرّوحانية**.

## فصل (٢)
## في تحقيق حدوث النفوس البشرية

ما مرّ من الكلام يكفي لإثبات أنّ هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان، إذ

---

* قوله: «إلى نسبة وضعيّة لمظهرها» المظهر هو الحواسّ.

** قولـه: «أوّل الربوب الروحانية» قد صحّفت العبارة، والصواب: و أوّل اللبوب الروحانيّة؛ و سيأتي الكلام في ذلك أيضاً في آخر الفصل السادس من هذا الباب.

قد ظهر أنها متجددة مستحيلة* من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها. ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة و ذاتاً فلا يلحقها نقص و قصورٌ، ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة إلى آلات و قوى بعضها نباتية و بعضها حيوانية.

و أيضاً لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها، ولم يكن يسنح لها في عالم الإبداع الانقسام و التكثّر لأنّ تكثّر الأفراد مع الاتحاد النوعي أنما هو من خواصّ الأجسام و الجسمانيات المادية، و الّذي وجوده ليس بالاستعداد و الحركة و المادة و الانفعال فحقٌّ نوعه أن يكون في شخص واحد، و النفوس الإنسانية متكثرة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجيء، فيستحيل القول بأنّ هذه النفوس الجزئية** وجوداً قبل البدن فضلا أن تكون قديمة.

و اعلم أنّ المنقول من بعض القدماء كأفلاطون*** القول بقدم النفوس الإنسانيّة، و يؤيّده الحديث المشهور «كنتُ نبيّاً و آدم بين الماء و الطين». و قوله صلى‌اله عليه و آله: «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف، و ما تناكر منها اختلف.» و لعلّه ليس المراد أنّ النفوس البشرية بحسب هذه التعيّنات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة، و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بماهي نفس إلا صورة متعلّقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك، بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أنّ لها كينونة

---

* قوله: «إذ قد ظهر أنها متجدّدة مستحيلة...» و كلّ متغيّر حادث.

** قوله: «بأن هذه النفوس الجزئيّة...» قد عرض العبارة في الطبعة الأولى الرّحلية سقطٌ و تمامها هكذا: بأنّ هذه النفوس البشريّة بحسب هذه التعيّنات الجزئيّة وجوداً الخ.

*** قولـه: «واعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون...» قد تقدّم البيان في تبيين كلام أفلاطون في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة، و في الفصل السابع من الطرف الثاني من المسلك الخامس، و سيأتي بيانه أيضاً في آخرالفصل الثالث من هذا الباب السابع من كتاب النفس.

أخرى لمبادى وجودها فى عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية، و هى المثل الآلهية الّتى أثبتها أفلاطون و من قبله. فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة، و بعضها قبل الطبيعة، و بعضها ما بعدالطبيعة على ما عرّفه الراسخون فى الحكمة المتعالية، و ذلك مبنىٌّ على ثبوت الأشدّ و الأضعف فى الجوهر، و على وقوع الحركة الاشتدادية فى الجواهر المادية، و على تحقيق المبادى و الغايات فإنّ نهايات الأشياء هى بداياتها.

و أما أرسطا طاليس و من تأخر عنه من المشّائين و الأتباع فقد اتفقوا على حدوث هذه النفوس، و هذه إحدى المسائل الّتى اشتهرأنّه وقع الخلاف فيها بين هذين الحكيمين، و نحن وجّهنا قوليهما فى قدم النفوس و حدوثها على وجه يتوافق مغزاهما و يتّحد معناهما كما أشرنا إليه.

أما حجة كلّ من الفريقين فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث حجج:

الأولى: أنّ كلّ ما يحدث فإنّه لابدّ له من مادة مخصّصة تكون باستعدادها سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن. فلوكانت النفوس حادثة لكانت مادية، و التالى باطل، فالمقدم كذلك.

والثانية: أنّ النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان، لكنّ الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية الّتى بإزائها غير متناهية. لكنّ النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان، فالنفوس الحاصلة فى هذا الوقت غير متناهية؛ لكنّ ذلك أى وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معاً محال لكونها تقبل الزيادة و النقصان مع أن كلّ ما كان كذلك فهو متناه. فإذن ثبت أنّ النفوس الموجودة بالفعل متناهية، فإذن ليس حدوث الأبدان سبباً لحدوث النفوس. فإذن حدوث النفوس عن عللها لايتوقف على حدوث البدن و استعداد المادة فهى قديمة.

الثالثة: إنها لو كانت حادثة كانت غير دائمة إذ كلّ كائن فاسد، و كلّ ماهو

أبديّ فهو أزليّ، و قد ثبت إنها باقية أبدية كما سيجيء بيانه فهي إذن أزلية.

أما الجواب عن الأوّل فلما سيأتي تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، و على مذهب القوم من أنّ النفس حادثة مع المادة لا في المادة.

و أما عن الثاني فبأنّ النفوس المفارقة و إن كانت غير متناهية لكنّها ليست مرتبة لاترتباً طبيعياً و لا وضعياً، و البرهان الدال على استحالة اللاتناهي في الأعداد إنما ينهض لو كانت مترتبة مجتمعة، و إلا فلم يقم على استحالته برهان.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة، و أما من جهة مايقع تحت الكون فهي فاسدة أيضاً كما أنها كائنة.

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس: فمنها أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فإمّا أن كانت واحدة أو كثيرة، فإن كانت واحدة فإمّا أن تتكثر عند التعلّق أولا تتكثر فإن لم تتكثر كانت النفس الواحدة نفساً لكلّ بدن، ولو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كلّ إنسان، و ما جهله إنسان جهله كلّ إنسان و ذلك محال، و إن تكثرت فمالا مادة له لايقبل الانقسام و التجزية، و إن كانت قبل البدن متكثرة فلابدّ و أن يمتاز كلّ واحد منها عن صاحبه إمّا بالماهية أو لوازمها أو عوارضها، و الأوّل و الثاني محالان لأنّ النفوس الإنسانية متحدة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها في جميع الذاتيات و لوازمها فلايمكن وقوع الامتياز بها، و أما العوارض اللاحقة فحدوثها أنما يكون بسبب المادة و ما فيها، و مادة النفس بوجه هي البدن، و قبل البدن لامادة فلايمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة، فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لاعلى نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فإذن القول بقدمها باطل.

واعترض صاحب الملخّص* على هذه الحجة بوجوه:

---

* قوله: «واعترض صاحب الملخّص...» صاحب الملخّص هوالفخرالرازی، والاعتراضات كلّها

أحدها أنه لم لايجوز أن يقال: إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثّرت؟ و ليس لقائل أن يقول: كلّ ما كان واحداً و كان مع ذلك قابلا للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسماً؟ لأنّا نقول: ممنوع إنّ كلّ ما وحدته اتصالية فإنه قابل للانقسام، و ليس بسلّم أنّ كلّ قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأنّ الموجبة الكلّية لاتنعكس كنفسها.

الثاني: سلّمنا أنّ النفوس كانت متكثّرة قبل الأبدان لكن لم قلتم بأنه لابدّ و أن يختص كلٌّ منها بصفة مميّزة؟ لأنه لوكان التميّز لأجل الاختصاص بأمر مّا لكان ذلك الأمر أيضاً متميّزاً عن غيره، فإمّا أن يكون تميّزه عن غيره بما به تميّزه عن غيره فيلزم الدّور، أو بشيء ثالث فيلزم التسلسل، و لأنّ المميّز لايختص بشيء بعينه إلا بعد تميّزه عن غيره، فلو كان تميّز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدّور.

الثالث: سلّمنا أنه لابدّ في الأُمور المتكثّرة من مميّز فلم لايجوز أن يكون المميّز صفة ذاتية؟ و بيانه بما بيّناه من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع: سلّمنا أنه لايتميّز النفوس بشيء من المقوّمات فلم لايجوز أن يتميّز بشيء من العوارض؟ قولكم: العوارض بسبب المادة و المادة هي البدن، و قبل البدن لابدن فنقول: لم لايجوز أن يكون النفس المتعلّقة ببدن كانت قبل البدن متعلّقة ببدن آخر؟ و كذلك قبل كلّ بدن ببدن آخر لا إلى نهاية، ولا ينقطع هذه المطالبة إلا بإبطال التناسخ. فإذن الحجة المذكورة في إثبات حدوث الأرواح مبنّية على إبطال التناسخ، لكنّ الحكماء الّذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح، حيث قالوا: لوجاز انتقال النفس من بدن إلى

---

سيّما الخامس و السادس منها بمعزل عن التحقيق جداً. و المتدرّب في الفلسفة الرائجة لايتفوّه بأمثال هذه الأقوال فضلاً عن المتوغّل في الحكمة المتعالية. و إن شئت فراجع في المقام أيضاً إلى معتبرأبي البركات (ط ۱، ج ۲، ص ۳۷۵).

آخر لكان لبدن واحد نفسان لأنّ النفوس لاتحدث عن المبادى إلا بسبب استعداد البدن، فإذا حدث بدن باستعداده فلابدّ أن يحدث عن المبادي نفس متعلّقة به، فلو تعلّقت به نفس أُخرى مستنسخة أيضاً يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان و هو محال*. فهذه حجتهم و هي مبنية على حدوث النفس، و حدوثها مبتن على إبطال التناسخ فيلزم الدّور، و لأجل ذلك تعجب صاحب المعتبر أبو البركات البغدادى لمّا ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين، و غفلتهم في مثل هذا المهم العظيم.

الخامس: سلّمنا أنّ النفوس لاتتناسخ لكن لم لايجوز أن تكون قبل الأبدان موصوفة بعوارض تميّز بعضها عن بعض؟ ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا إلى نهاية.

السادس: المعارضة و هى أنّ النفوس بعد المفارقة لايكون تمايزها بالماهية و لوازمها و إنما يكون بالعوارض، لكنّ النفوس الهيولانية الّتي لم تكتسب شيئاً من العوارض إذا فارقت الأبدان لايكون فيها شيء من العوارض إلا بمجرد ذاتها الّتي كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغايرة، فإن كفى هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلّق بأبدان متمايزة.

وليس لأحد أن يقول: ما قاله الشيخ جواباً عن ذلك من أنّها و إن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أنّ لكلّ منها شعوراً بهويته الخاصّة، و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأُخرى.

لأنا نقول: شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم، فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحجة.

و أيضاً لو ثبت هذا القدر** في حصول الامتياز فلم لايجوز أن يحصل

* قوله: «و هو محال» و ذلك للزوم كون شخص واحد شخصين.

** قولـه: «و أيضاً لو ثبت هذا القدر...» أي لو ثبت هذا القدر من الشعور بالذات في حصول

الامتياز بهذا القدر قبل التعلّق بالأبدان؟

و الجواب أما عن الأول فكلّ ذات واحدة شخصية موجودة إذا انقسمت و تكثّرت بعد وحدتها فوجب أن يكون جزئه مخالفاً لكلّه، ضرورة أنّ الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لامع غيره، فتلك المخالفة فى الوجود إن كانت بالماهية و لوازمها اى منشأ تعددها فى الوجود تخالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متمايزة دائماً لافى وقت دون وقت، فيكون ما فرضناه واحداً من هذه الأمور المتعلّقة بالأبدان متكثّرة حينئذ، و إن كانت مخالفتها لا بالماهية ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعى بالجزئية و الكلّية تخالفاً فى المقدار*، فإنّ الجزئية و الكلّية إذا لم يكونا بحسب المعنى و المفهوم كانتا لامحالة بحسب عظم المقدار و صغره، و إلا لم يكن إحداهما أولى بالكلّية والآخر بالجزئية دون العكس.

و أيضاً أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته** كان ذلك الشيء مقداراً أوذا مقدار، فيلزم أن تكون النفس مقداراً أو متقدراً، و هو باطل.

---

الامتياز الخ. قوله: «والجواب أما عن الأوّل...» أقول: الظاهر أنّ الجوابين الأوّل والثانى ليسا من المصنّف ـ قدّس سرّه ـ؛ و قوله بعد كل واحد منهما أقول مؤيّد لنا لأنّ أقول كلامه بلاريب. ثم إنّ مفاد قوله أقول بقي الكلام فى أنّ هذه النفوس اه، هوما أفاد فى أوّل هذا الفصل فى تبيين كلام أفلاطون فى قدم النفس من إثبات المبدأ المفارق العقلى الذى هو مُنشيء النفس و مبدعها، أى المثال الإلهى الذى هو ربّ النوع الإنسانى. فهو ـ قدّس سرّه ـ كأنّه يقول المجيب: وليكن هاهنا وجه آخر فى الجواب و هو أن تكون النفوس لها كينونة أخرى الخ. فتبصّر. و قوله: «ضرورة أن الشيء مع غيره...» الشيء و هو الجزء؛ مع غيره و هو الكل.

* قوله: «تخالفاً فى المقدار» فيكون جسماً.

** قوله: «من جزئيات ماهيّته...» أى إذا كانت أجزاء الشيء من جزئيّات ماهيّته و أفرادها كان ذلك الشيء مقداراً أو ذا مقدار، لأن المقدار و ذا المقدار تكون أجزائهما مشاركةً لهما فى الماهيّة و غيرهما لايكون كذلك.

و أيضاً لو سلّمنا كون الذات المجرّدة يمكن أن تنقسم بعد وحدتها بأجزاء مماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها، فيكون كلٌّ واحدة من تعيّنات تلك الأجزاء أنّما يحدث بعد التعلّق بالأبدان، فيكون كلٌّ واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة و ذلك هوالمطلوب.

أقول: بقي الكلام في أنّ هذه النفوس المتعيّنة بهذه التعيّنات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أُخرى عقلية قبل وجود البدن، كما أنّ لها عنداستكمالها بالعقل بالفعل كينونة أُخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المتفقة النوع، أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً؟ فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استيناف بحث علمي نمط آخر، و ليس كلُّ أحد مما يتسّع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمئزّ عنه أكثر الطبائع اشمئزاز المزكوم لرائحة الورد.

و أما الجواب عن الثاني فنقول: إنه إشكال برأسه في باب التميّز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام و ما قدر على حلّه، ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال: هب أنّ الأمر كما قلتموه* إلا أنا نعرف بالبديهة أنّ كلّ نوع من أنواع النفوس فأنها مقولة على أشخاص عدّة لأنا بالضرورة نعلم أنّ كل إنسان لايجب أن يكون مخالفاً لجميع الناس في الماهية، و إذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمّت الحجة**.

أقول: مفاد ما يدريك لعلّ هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد أن أُقيمت الحجة القوية عندك على أنّ الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن، ثمّ

---

* قوله: «هب أنّ الأمر كما قلتموه» أي كما قلتموه من لزوم الدور أو التسلسل.

** قوله: «فقد تمّت الحجّة» أي تمّت الحجّة على الحدوث. و قوله: «أقول مفاد ما يدريك...» صحّحت العبارة في بعض النسخ من الأسفار التي عندنا هكذا: «هذا مفاد ما يدريك و لعلّ الخ»؛ باضافة هذا و الواو؛ و في نسخة أخرى جعلت كلمة «مفاد» زائدة و ضرب عليها خطّ البطلان، و عدّة نسخ مخطوطة مطابقة لما في الكتاب، و العبارة محرّفة و المعنى ظاهر.

لايخفى ما في كلامه حيث جزم بالبديهة أولاً أنّ كلّ نوع من أنواع النفوس مقولة على أشخاص عدّة، و علّل هذا الجزم بقوله: لايجب أن يكون كلّ إنسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية.

والّذى صحّ أن يقال* في دفع هذا الإشكال هو أنّ المميّز قد يكون ذاتياً للمتميّز به، عرضيّاً للأمر المشترك فيه، و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كعروض الفصل لماهية الجنس، و عروض الوجود و التشخص لماهية النوع، فإنّ امتياز الإنسان عن الفرس مثلا بعد اشتراكهما في الحيوانية و لوازمها بالناطق، والناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها، ثمّ عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفاً على تميّزها و تحصّلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدّور، لكنّ هذا العروض أنما يكون في ظرف التحليل العقلى دون ظرف الوجود الخارجي الّذى يتّحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد، فلا يلزم أن يكون تميّز المميّز الفصلى للنوع الّذى يتميّز به عن سائر الأنواع المشاركة له في ماهية الجنس متوقفاً على تميّز هذا النوع في نفسه أوّلا؛ لأنّ الفصل محصّل للجنس مقدم عليه وجوداً و إن تأخر عنه ماهية، كالحال بين الوجود والماهية، و هكذا الأمر في المميّزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ التشخص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم على الماهية في العين نحواً آخر من التقدم، و زيادته عليها أنما هى بحسب التصوّر كما بيّن مراراً.

و أما الجواب عن الثالث فسنبيّن أنّ النفوس البشرية متحدة نوعاً من حيث وجودها التعلّقى الطبيعى قبل خروج عقولها الهيولانية من القوة إلى الفعل، و البرهان قائم على أنّ القوى المتعلّقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لايمكن أن يكون نوعها منحصراً في فرد** لقصور جوهرها عن التمام، و عدم احتمال واحد شخصى منها

---

* قوله: «و الذى صحّ أن يقال...» تحقيق أنيق في التميز.

** قوله: «لايمكن أن يكون نوعها منحصراً في فرد...» فيجب أن تكون لها أفراد متعاقبة لينحفظ بها النوع.

البقاء الأبدي، لما مر أنّ القوى الجسمانية متناهية الأفعال و الانفعالات.

و أما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات الغايات.

و أمـا عن الخامس فلأنّ العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحـدة لايمكـن أن يكـون ورودهـا إلا بأسـباب عـائدة إلى القابل من جهة حركاته الاستعدادية الّتي لاتكون إلا في مادة جسمانية، و قبل الأبدان لايكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصّص بسبب سابقها بلاحقها، و هكذا لا إلى بداية.

و أما عن السادس فلأنّ النفوس الهيولانية يتميّز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لأنّ النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور و الطـبائع الماديـة المتكـثّرة بسـبب مـيّزات جسـمانية، ثمّ يلزم تعيّن كلٍّ منها بوجودهـا الخـاص و هـو عـين شعورها بذاتها، و ذلك الّذي يستمر استمراراً ثابـتاً مع ضرب من التجدد الوجودي؛ فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائماً و إن حصـل لكـلّ منها تفاوت وجودي بحسب تجوهرها من أوّل تكوّنها إلى غاية كمالهـا الجوهـري. فالحاصل أنّ الامتياز في أفراد نوع واحد لابدّ و أن يكون أولا بشـيء خـارج عـن الماهـية و لوازمها، و ذلك لايكون إلا من عوارض المـادة، فالنفوس الّتي بعد الأبدان يتصور بينها التكثّر، و الامتياز الحاصل لها حين تلبّسـها بالأبدان، ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التميّز فيها و لـو بالتبع، و أما النفوس الّتي قبل الأبدان فلايمكن فيها ذلك التميّز لا بالذات و لا بالعـرض بل بحسب التبعية. و قد ثبت أنّ قبل عالم الحركات و الاتفاقات لايمكن عـروض مخصـص خارجي و مميّز عرضي مفارق؛ فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية و الحقيقة. فهذا ما يمكن أن يتكلّف في تقرير هذه الحجة.

حجّـة أُخـرى عـلى حـدوث النفس ذكـرها أبوالبركات فقال: لو كانت النفس موجـودة قـبل الـبدن لكانت إما متعلّقة بأبدان أُخرى أوغير متعلّقة بأبدان أُخرى، و

باطل أن تكون متعلّقة بها لأنّ ذلك قول بالتناسخ، ثمّ إنه أبطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلّمون من أنّ أنفسنا لو كانت فى بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال الّتى مضت علينا، و نتذكّر أنا كنّا فى بدن آخر و على حالة أُخرى، فلما لم نتذكّر شيئاً منها علمنا أنّاما كنا موجودين فى بدن آخر، و باطل أن لايكون متعلّقة ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل فى الطبيعة. و هذه الحجة ضعيفة بوجوه:

الأول أنّ الحجة الّتى أوردها فى بطلان التناسخ الّذى هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز أن لايكون شيء من الأحوال و العلوم السابقة محفوظة فى الذاكرة، بل تكون منمحية بانمحاء المدارك و تبدل القوى و المشاعر، اللّهم إلا أن تكون الآثار الباقية من باب أُمور استعدادية، و لهذا تتفاوت النفوس فى الاستعدادات و تتخالف فى الذكاء و البلادة و قبول التعاليم و اكتساب الملكات و غيرها.

الثانى أنّ التعطيل أنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان بما هى نفوس و ليست متعلّقة بالأبدان، و أما اذا كانت لها نشأة أُخرى و نحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالعقل أودون النفسية كالطبيعة و ما يجرى مجراها فلم يلزم تعطيل.

الثالث أنها يجوز أن تكون موجودة قبل هذه الأبدان فى عالم آخر متعلّقة بأبدان آخر غيرالأجساد الطبيعية ـ عنصرية كانت أو فلكية ـ فإنّ استحالة التناسخ أنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردّد النفوس و الأرواح فى هذا العالم من بدن مادى آخر على سبيل الاستعداد و تهيّؤالمواد، كما يظهر من برهان استحالته حسب ما أصّلناه كما سيجيء ذكره إنشاءالله تعالى.

## فصل (۳)

## فى ايضاح القول فى هذه المسئلة المهمة* و تعقيب ما ذكروه و هدم ما أصلوه

اعلم أنّ هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور و لذلك وقع الاختلاف بين

---

* قوله: «فصل فى إيضاح القول فى هذه المسئلة المهمّة» أى فى حدوث النفس

الفلاسفة السابقين فی بابها، و وجه ذلك أنّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم فی الهوية*، ولا لها درجة معينة فی الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية الّتی كُلّ لـه مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لـها نشـآت سابقة ولا حقة**، و لها فی كلّ مقام و عالم صورة اُخری كما قيل:

لقد صارقلبي قابلا كلّ صورة * فمرعیّ لغزلان و ديراً لرهبان.

و ما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته و عسرفهم هويّته، و الّذی أدركه القوم

---

* قوله: «و وجه ذلك أن النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم فی الهويّة...» أی ليس للنفس مقام معلوم فی الهويّة، أی ليس لها بحسب الوجود حدّ تقف عنده و يعبّر عن هذا المعنی بأنّ النفس لها مقام فوق التجرّد؛ قال المتألّه السبزواری: «و أنّها بحت وجود ظلّ حق / عندی و ذا فوق التجرّد انطلق». فتدبّر قوله تعالی: «قل لو كان البحر مداداً الكلمات ربّی لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّی و لو جئنا بمثله مداداً» (الكهف، ۱۱۰). و قوله تعالی: «ولو أن ما فی الأرض من شجرة أقلام و البحر يمدّه من بعده سبعة أبحرٍ ما نفدت كلمات الله إنّ الله عزيز حكيم» (لقمان، ۲۸). و القرآن مأدبـة الله، و مـا علی تلك المأدبة الإلهيّة و هی غير متناهية طعامك فلينظر الإنسان إلی طعامه، فذاتـك ظـرف يتّسـع مـا عـلی تلـك المأدبـة؛ و قـال قُدوة الموحّدين مولانا أميرالمؤمنين علی عليه‌السلام: «كلّ و عاءٍ يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنّه يتّسع»، و هذه كلّها تدلّ علی أنّ النفس ليس لها مقام معلوم فی الهويّة. و قد قال الإمام أميرالمؤمنين علی الوصیّ ـ عليه‌السلام ـ فی وصيّته لابنه محمّد: «اعلم أنّ درجات الجنّة علی عدد آيات القرآن، فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن: اقرأ وارقَ» (ج ۱۴، ص ۵۶ من الوافی من به)، فافهم.

ثمّ إن للنفس نشئات سابقة بنحوالجمع، و نشئات لاحقة بنحوالفرق. و البيت من ترجمان الأشواق للشيخ الاكبر محيی‌الدين (ص ۴۳ من طبع بيروت و بعده):

و بيت لأوثان و كعبة طائف • و ألواح توراة و مصحف قرآن

** قوله: «و لها نشئات سابقة ولاحقة...» للنفس نشئات سابقة بنحوالجمع، ولا حقة بنحو الفرق.

من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن و عوارضه الإدراكية و التحريكية، و لم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهة مايلحقها من الإدراك و التحريك، و هذان الأمران ممّا اشترك فيهما جميع الحيوانات. و أمّا ما أُدرك منها* أزيد من ذلك و هو تجرّدها و بقائها بعد انقطاع تصرّفها عن هذا البدن فأنما عرف ذلك من كونها محلّ العلوم، و أنّ العلم لاينقسم و محلّ غيرالمنقسم غيرمنقسم، فالنفس بسيطة الذات، و كلّ بسيطة الذات غيرقابل للفناء و إلا لزم تركّبه من قوة الوجود و العدم و فعلية الوجود و العدم هذا خلف. هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا. و من ظن أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم، و من اقتصر فی معرفة النفس علی هذا القدر فيرد عليه إشكالات كثيرة لايمكنه التفصی عنها**.

منها أنّ كونها بسيطة الذات ينافی حدوثها.

و منها أنّ كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلّقها بالبدن و انفعالاتها البدنية كالصحة و المرض و اللذة و الألم الجسمانيين.

و منها أنّ بساطتها و تجردها عن المادة ينافی تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان.

و ممّا يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة فی الأطوار منقلبة فی الشؤون الحسّية و الخيالية و العقلية أنّ كلّ نفس من لدن أوّل تعلّقها بالبدن و حدوثها إلی أقصی مراتب تجردها و عاقليتها و معقوليتها شیء واحد و جوهر واحد، واقع تحت ماهية نوعية إنسانية كوقوع الإنسان تحت ماهية جنسية حيوانية.

---

* قوله: «و أمّا ما أُدرك منها...» و العبارة فی بعض النسخ هكذا: و أمّا مَن أدرك منها.

** قولــه: «لايمكنها التفصّی عنها» و الصواب لايمكنه. و الضمير راجع إلی من فی قوله «و من اقتصر فی معرفة النفس» و قولــه: «منها أنّ كونها بسيطة الذات ينافی حدوثها» و ذلك لأنّ الحادث فاسد، و البسيط لايقبل الفساد.

و أقول: هاهنا دقيقة أُخرى فيما يلزم هؤلاء القوم و هو أنهم معترفون بأنّ النفس فصل اشتقاقى* مقوّم لماهية النوع المركّب منها و من الجسد فى الخارج كالحسّاسة للحيوان و الناطقة للإنسان، و قائلون: بأنّ الجنس و الفصل بإزاء المادة و الصّورة فى المركبات الطبيعية، و قائلون: أيضاً إنّ الفصل المحصّل لماهية النوع محصّل لوجود جنسه، و إنّ كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقسّم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجيّة له الّتى يمكن تصوّر انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التخيلية** الّتى لا يتصوّر الانفكاك بين العارض و المعروض فى هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهنى.

فإذا تقرّر هذا فنقول: لولم تكن للجوهر النفسانى الإنسى حركة جوهرية و استحالة ذاتية لزم كونه دائماً متحدالوجود بالجسم النامى الحساس، لأنّ النفس مبدء فصل النوع الإنسانى أعنى مفهوم الناطق الّذى هو من الفصول المنطقية، و كذا الحسّاس للحيوان بإزاء النفس الحسّاسة الّتى هى من الفصول الاشتقاقيّة كالناطقة، و الفصول الاشتقاقية بعينها هى الصور النوعية للأجسام الطبيعية، و تلك الصور بما هى فصول*** لا بما هى صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس و إن لم يحمل عليها بما هو مادة، فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسماً بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوثاً و بقاءاً، لا كما ذهبنا إليه من كونها

---

* قوله: «و هو أنهم معترفون بأنّ النفس فصل اشتقاقى» يعنى أنه مبدأ اشتقاقى مقوّم لماهية النوع الخ.

** قوله: «من العوارض التخيّلية...» والصواب من العوارض التحليليّة، و التخيّلية من الأغلاط المطبعية، أو من الكاتب.

*** قوله: «بما هى فصول...» أى بما هى فصول ولا بشرط لابماهى صور و بشرط لايحمل عليها الجسم بما هو جنس، و ما فى العبارة بما هو جسم تصحيف من الكاتب أو من الطبع. و قوله: «بأحدالوجهين» أى لابشرط.

جسمانية الحدوث روحانية البقاء. فهذا أحدالبراهين على ثبوت الاشتداد فى مقولة الجوهر كما فى مقولة الكيف و الكم، و به ينحلّ كثير من الإشكالات الواردة فى حدوث النفس و بقائها بعد الطبيعة. و الجمهور لعدم تفطنهم بهذا الأصل* الّذى بيّناه فى هذا الموضع و قبل هذا بوجوه قطعيّة أُخرى تراهم تحيّروا فى أحوال النفس و حدوثها و بقائها و تجرّدها و تعلّقها حتى أنكر بعضهم تجرّدها، و بعضهم بقائها بعد البدن، و بعضهم قال: بتناسخ الأرواح. و أما الراسخون فى العلم الجامعون بين النظر و البرهان، و بين الكشف و الوجدان فعندهم أنّ للنفس شؤوناً و أطواراً كثيرة، و لها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة. ورأوا أنّ النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علّتها و سببها، و السبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها لأنّ سببها كامل الذات تام الإفادة، و ما هو كذلك لاينفك عنه مسببه** لكن تصرفها فى البدن موقوف على استعداد مخصوص و شروط معينة، و معلوم أنّ النفس حادثة عند تمام استعداد البدن و باقية بعدالبدن إذا استكملت، و ليس ذلك إلا أنّ سببها*** يبقى أبدالدهر فإذا حصل لك علم يقينى بوجود سببها قبل البدن، و علمت معنى السببية و المسببية، و أنّ السبب الذاتى هو تمام المسبب و غايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن**** بحسب كمال وجودها و غنائها، و الّذى

---

* قوله: «والجمهور لعدم تفطّنهم بهذا الأصل...» يعنى بهذا الأصل الحركة فى الجوهر.

** قوله: «و ما هو كذلك لاينفكّ عنه مسبّبه» و ذلك لأن الكامل هو الناقص مع الزّيادة، فالكامل واجد للناقص بنحو أعلى.

*** قوله: «و ليس ذلك إلا أنّ سببها...» والصواب إلا لأنّ سببها، و العبارة حرّفت من الكاتب، أو فى الطبع.

**** قوله: «حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن» أي موجودة بوجود جملى.

يتوقف على البدن هو بعض نشأتها، و يكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية و الطبيعة الكونية؛ و هى جهة فقرها و حاجتها و إمكانها و نقصها لاجهة وجوبها و غنائها و تمامها، و لوكان البدن شرطاً لكمال هويتها و تمام وجودها كما فى سائر الحيوانات و النباتات كان زوال البدن موجباً لزوالها كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة، و فساد المزاج البدنى تصرّف الصانع و عمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الداثرة الفاسدة المتجددة الزائلة. و البرهان قائم على أنّ للنفس قوة عقلية تتصرف فى العقليات بذاتها لا باستعمال آلة و هى كمالها الذاتى وجهة غنائها عن البدن و سائر الأجسام، فهى بكمالها السبى خارجة عن عالم الأكوان المتجددة.

فالحقُّ أنّ النفس الإنسانية جسمانية الحدوث و التصرف روحانية البقاء و التعقل؛ فتصرفها فى الأجسام جسمانى و تعلقها لذاتها* و ذات جاعلها روحانى. و أما العقول المفارقة فهى روحانية الذات و الفعل جميعاً، و الطبائع جسمانية الذات و الفعل جميعاً. فلكلّ من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية، و لهذا حكمنا بتطورها فى الأطوار إذ ليس تصرّفها فى البدن كتصرف المفارقات فى الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئى و الإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال و الاستكمال لا على وجه الإفاضة و الإبداع.

و لنرجع إلى تتمة أقوال القوم و متمسكاتهم فى باب حدوث النفس الإنسانية و قدمها و تزييف ما قالوه و هدم ما أصلوه أمّا احتجاجاتهم الباقية على الحدوث:

فمنها ما ذكره صاحب الكتاب** المسمى بحكمة الإشراق من قوله: وليس

* قوله: «و تعلّقها لذاتها» والصواب و تعقّلها لذاتها. و قد حرّفت فى الطبع أو من الكاتب.

** قوله: «فمنها ما ذكره صاحب الكتاب...» أقول: الأدلّه التى أقامها الشيخ الإشراقى ناظرة إلى

هـذا النور أى النفس الإنسانية قبل البدن؛ فإنّ لكلّ شخص إنسانى ذاتاً تعلم نفسـها و أحوالهـا الخفيّة على غيرها، فليست الأنوار المدبرة الإنسية واحدة و إلا مـا علم واحد كان معلوماً للجميع و لمس كذلك فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصوّر وحدتها، فإنها لاتنقسم بعد ذلك إذهى غير متقدّرة، و لا برزخية أى جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام، ولا يتصوّر تكثرها* فإنّ هذه الأنوار المجردة قبل الصياصى لايمتاز بشدة و ضعف إذ كلّ مرتبة من الشدة و الضـعف مالا يحصى ولا عارض غريب فإنها ليست فى عالم الحركات حينئذ فلمّا لم يكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرّف الأبدان فلايمكن وجودها.

أقـول فـيه نظـر من وجوه: الأول إنه يرد على إبطال الشق الثانى** أنا لا نسـلّم أنها متحدة نوعاً بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متمايزة فى الوجود بل هى بأجـزاء شيء واحد وحدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية، و المسـتند أنّ الجواهـر العقلـية عـند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلاماهية، و تلك الوجودات متفاوتة بالأشدّ و الأضعف، و معنى الأشد هو كون

---

أن النفوس الإنسانية ليست موجودة قبل الأبدان على كثرتها المتميّزة بعضها عن بعض، كما ذهب إليه أكثر المتكلّمين بأنّها حادثة قبل الأبدان على وجه الكثرة. و هذا قول حق ذهب إليه المحقّقون مـن الراسـخين فى الفلسـفة الإلهـيّة كالمصنّف و الشيخ فى الشفاء و غيرهما. و كلام السهروردى لايـنفى وجود النفوس بوجودها الجمعى قبل الأبدان كيف و هو راسخ فى اثبات المثل الإلهيّة فى عدة مواضع من كتاب حكمة الإشراق، و اعتراضات المصنّف غير واردة عليه بلا كلام و دغدغة، و قـد أعرضـنا عن الخوض فى ردّ واحد واحد من إيراداته اعتماداً على أنّ هذه الإشارة تكفى الناقد البصير. فتبصّر.

* قوله: «ولا يتصـوّر تكثّرها» و إلا لزم كونها ماديّة.

** قولـه: «على إبطال الشقّ الثانى...» و الصّواب على إبطال الشقّ الأول. و الثانى من طغيان قلم الناسخ.

الوجـود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف، و يترتب عليه أضعاف مـا يترتـب عـلى الفرد الضعيف، فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متمايزة بجهـات و حيثـيات عقلـية مـتقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات، لابعوارض قابلـية لاحقـة لماهـياتها؟ و إلـيه الإشـارة بقولـه صـلىاله عليه وآله: «نحن السابقون اللاحقون» و قوله(ص): «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين».

والثاني إنه يرد على إبطال الشق الأول أنا لا نسلّم لزوم ما ذكرتم إن أُريد بالإدراكـات الإدراكـات المتوقفة على الآلات، و إن أُريد بها الإدراكات الغير المتوقفة على الآلآت فلزومه مسلّم و لا نسلّم عدم اشتراك الكلّ فيها ألاترى إنها اشتركت في العلم بذواتها و في إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلآت.

و لعلّـك تقـول: إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلآت لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الآلآت فكان كلٌّ أحد منّا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكلّ.

أقـول: كلامـنا في اتحـاد الـنفوس قـبل الأبـدان لا في اتحادهـا عندالتعلّق بـالأبدان، والاتحـاد بحسـب كـلّ نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أُخرى، ولا شـبهة لأحد في أنّ نشأة التعلّق بالبدن غير نشأة التجرّد عنه؛ كيف و النفوس في هـذه النشـأة البدنـية صارت بحيث ترتبط و تتأحّد كلّ واحدة منها بالبدن اتحـاداً طبيعيّاً يحصل منهما نوع طبيعي حيواني، و في النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين، فكيف يقاس اتحاد الـنفوس في عـالم العقـل و الجمعـية باتحادها في عالم الأبدان و عالم التفرقة في الجـواز و عدمـه؟ و لوجـاز اتحـاد النفوس في عالم الأبدان لجاز اتحاد الأبدان بعضها ببعض؛ لأنّ البدن لا يتشخّص إلا بالنفس. و الحاصل إنّ إدراك الشيء بآلـة متقوم بتلك الآلة، فإدراكات النفوس لمّا كانت بالآلآت كانت مدركة من حيـث تلـك الآلات، فلايلـزم أن يكـون مدركاتها من حيث حصولها بآلات

أُخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات أُخرى غير الآلآت الّتى بها أدركت تلك الإدراكات و المدركات.

الثالث: إنّ قوله لايتصور وحدتها لأنها لاتنقسم بعد ذلك: فيه إنّ الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية، و النوعية، و العددية، و المقدارية، و لكلّ وحدة كثرة تقابلها، و ليس كلّ وحدة تقابلها كلّ كثرة؟ فإنّ موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية، و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيراً بالأجزاء، و قد علمت أيضاً فيما سبق أنّ العقل البسيط كلّ الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه، فإنّ النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد، و الصعود من هذه النشأة إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير، و ليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصراً فيما يتعلّق بالمقادير و الأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية.

و منها أيضاً ما ذكره فى ذلك الكتاب و هو إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض، و لا اتفاق ولا تغيّر فى ذلك العالم؛ فتكون كاملة فتصرّفها فى البدن يقع ضائعاً، ثم لا أولوية لتخصيص بعضها ببدن و الاتفاقات أنما هى فى عالم الأجسام، وليس فى عالم النور المحض اتفاق يخصّص ذلك الطرف؟ و ما يقال: إنّ المتصرفات فى الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل؛ إذ لا تجدّد فيما ليس فى عالم الحركات و التعلّقات.

أقول: قد ذكرنا فى تعاليقنا على حكمة الإشراق جواباً عن هذه الحجة أنّ للنفوس كينونة* فى عالم العقل، و كينونة فى عالم الطبيعة والحس، و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا، و هى و إن كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كمالها العقلي النوعي ولكن قد بقى لها كثير من الخيرات الّتى

* قوله: «أنّ للنفوس كينونة...» أى كينونة جمعيّة فى عالم العقل، و كينونة فرقيّة فى عالم الطبيعة.

لايمكن تحصيلها إلا بالهبوط إلى الأبدان و الآلآت بحسب الأزمنة و الأوقات و فنون الاستعدادات، فتصرّفها فى الأبدان الجزئية بعد كينونتها فى المقامات الكلّية لايقع ضائعاً كما زعمه، بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله والراسخون فى العلم.

ثم العجب أنّ هذا الشيخ و كثير ممن يسلك طريقه قائلون: بارتقاء بعض النفوس من هذا العالم إلى عالم النور المحض و العقل الصرف من غير استلزام تجدّد و ايجاب و استيجاب سنوح حالة تجددية فى ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف، فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدّد و تغيّر هناك؟ و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق فى صعوبة الدرك و غموض الفهم و دقة المسلك، و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات فى الأبدان بعالم العقل البرىء عن السنوح و التجدّد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم و اتصالها بالأبدان، و كلّ ما يصحّح أحد الأمرين من البدو و الإعادة يصحّح الأُخرى، و لهذا كثيراً مّا وقع فى الكتاب الإلهى إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى: «كما بد أنا أول خلق نعيده».

و اعلم نّ حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدّس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية الّتى كالمهد؛ و موطن النفس الحيوانية الّتى هى بمنزلة أُمّها مما كثرت فى الصحف المنزلة من السماء، و مرموزات الأنبياء، و إشارات الأولياء والحكماء الكبراء، ففى القران العزيز ذكر هبوط النفس و صعودها فى آيات كثيرة كقوله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم، ثمّ رددناه أسفل سافلين إلا الّذين آمنوا و عملوا الصالحات» و كقوله تعالى فى حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان: «قلنا اهبطوا منها جميعاً فإمّا يأتينّكم منّى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» و قوله تعالى: «قال اهبطوا بعضكم لبعض عدوّ ولكم فى الأرض مستقر و متاع إلى حين» و قوله تعالى: «ألهاكم التكاثر حتّى زرتم المقابر إلى قوله: ثم لتسئلنّ

يومئذ عن النّعيم» و قوله تعالى: «إن منكم إلا واردها كان على ربّك حتماً مقضيّاً ثمّ ننجّى الّذين اتقوا و نذرالظالمين فيها جثيّاً» و قوله تعالى: «كما بدأكم تعودون فريقاً هدى و فريقاً حقّ عليهم الضّلالة».

و فى الحديث النبوى: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة» إشارة إلى تقدم وجودها فى معادن ذواتها من العقول المفارقة الّتى هى خزائن علم الله، و كيفية هذا التقدم فى الوجود كما حقّقناه و وجّهناه من أنّ للنفوس كينونة عقلية تجرّدية كما أنّ لها كينونة تعلّقية، و كما أنّ للأشياء الخارجية الجزئية ثبوتاً فى القضاء السابق الإلهى و هى هناك مصونة عن التغيّر و المحو و الإثبات، و هاهنا واقعة فى الكون والفساد و المحو والاثبات لقوله تعالى: «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أمّ الكتاب» يعنى اللوح المحفوظ عن التغيّر و التبدّل.

و فى كلام أميرالمؤمنين(ع) «رحم الله امرءاً عرف من أين وفى أين و إلى أين» فالأُولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون، و الوسط إلى ما مع الكون، والآخر إلى ما بعدالكون. و فى كلامه(ع) أيضاً: «و ليحضر عقله وليكن من أبناء الآخرة فإنه منها قدم و إليها ينقلب». و روى عنه(ع) أيضاً فى ماهية النفس و مبدئها و معادها: «اعلم أنّ الصورة الإنسانية هى أكبر حجة الله على خلقه، و هى الكتاب الّذى كتبه بيده، و هى مجموع صورة العالمين، و هى المختصر من اللوح المحفوظ، و هى الشاهد على كلّ غائب، و هى الطريق المستقيم إلى كلّ خير، و الصّراط الممدود بين الجنة و النار».

و قال معلّم الفلاسفة أرسطاطاليس فى كتاب اتولوجيا فى فائدة هبوط النفس إلى هذا العالم ما معناه: إنها لم يضرها هبوطها إلى هذا العالم شىء بل انتفعت به، و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشىء، و علمت ما طبيعته بعد أن افرغت عليه قواها، و ترائت أعمالها و أفاعيلها الشريفة الساكنة الّتى كانت فيها و هى فى العالم العقلى، فلولا أنها ظهرت أفاعيلها و افرغت قواها و صيرتها واقعة تحت الإبصار لكانت تلك القوى و الأفاعيل فيها

باطلا، و لكانت النفس تنسى الفضائل و الأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفيّة لاتظهـر، ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها، و ذلك أنّ الفعل أنّما هو إعلان القوة الخفية بظهورها، و لو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه.

و فى أقـوال الحكمـاء الأقدمـين إشـارات لطيفة و رموز شريفه إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها، و حكايات مرشدة إلى ذلك،

منها قصّة سلامان و أبسال*.

و منها قصّة الحمامة المطّوقة المذكورة فى كتاب كليلة و دمنة.

و منها حكاية حيّ بن يقظان.

و للشيخ الرئيس قصيدة فى السؤال عن علّة هبوط النفس أوّلها:

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعزّز و تمنّع

كـلّ ذلـك يفـيد أنّ للـنفس كيـنونة قبل البدن، و وجوداً فى العالم الشامخ الآلهـي، و أنّ لها عوداً و رجوعاً إلى ما هبطت منه، و طلوعاً لشمس حقيقتها و كواكـب قواهـا مـن مغربها إمـا مشـرقة مستقيمة و إما منكسفة منكوسة مكدّرة.

و قولـــه قـدس سره: و ما يقال: إنّ المتصرفات فى الأبدان يسنح لها حال

---

* قوله: «و منها قصّة سلامان و أبسال» قصّة سلامان و أبسال نقلت مترجمة بالفارسية فى كتاب «نامة دانشوران» فى شرح حال أبى عبدالله الجوزجانى (ط ١ من الرحلى، ج ٢، ص ٤١٢).
ثمّ إن شـئت بيان تفصيل ذكر قصة سلامان و أبسال فراجع إلى تعليقاتنا على الفصل الأوّل من الـنمط التاسـع مـن شرح الخواجة نصيرالدين الطوسى على إشارات الشيخ الرئيس (ج ٣، ص ١٠١٧ بتصحيحنا و تحقيقاتنا و تعليقاتنا عليه) حيث يقول: «فإذا قرع سمعك فيما يقرعه، و سرد علـيك فيما تسمعه قصة لسلامان و أبسال، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك، و أنّ أبسـالاً مثل ضرب لدرجتك فى العرفان إن كنت من أهله، ثمّ حلّ الرمز إن أطقت.

موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره.

قلت: في الحواشي إنّ سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الأصلي، و نزولها عن أبيها المقدّس العقلي، و الحال الّتي توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات علّتها و حيثياتها، و قد وقع التنبيه سابقاً على أنّ المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها أنما صدرت عنها بجهاتها و لوازمها الإمكانية، و نقائصها و إمكاناتها و فقر ذواتها إلى جاعلها التام القيّومي، و يعبّر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى أبينا آدم، و عن صدور النفوس عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلا ما تقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود؛ فإنّ النور الأنقص لا تمكّن له في مشهد النور الأشد؛ ألا ترى أنك إذا أردت أن تنظر في مسألة إلهية شديدة الغموض لَمْ تُحْكِمْها بَعْدُ، و توغلت فيها توغلا قويّاً يكلّ ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها، و يكون سريع الانصراف منها إلى شغل آخر من الأُمور الدنيّة فراراً من أن يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولي نور الشمس على أعين الأخافيش، و إليه الإشارة في الحديث النبوي «إنّ لله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحَرقت سبحات وجهه* كلّ ما انتهى إليه بصره» و الحكماء ذكروا وجوهاً عديدة على طريق الرمز و الإشارة تشير إلى علّة هبوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنباذ قلس و هو إنّ النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم، و إنما صارت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غياثاً للنفوس الّتي قد اختلطت عقولها.

---

* قوله: «لأحرقت سبحات وجهه...» سبحات بضمّ السين و الباء أي نوره، و أراد بالوجه الذات، و بما انتهى إليه بصره جميع المخلوقات لأنّ بصره محيط بجميعها. أي لو أزال المانع من رؤية أنواره لأحرق جلاله جميعهم.

و منها قال أفلاطون الربانى فى كتابه فاذن: علّة هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها، فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول.

و منها ما قال هو أيضاً فى كتابه الّذى يدعى طيماوس: إنّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتّى و ذلك أنّ منها ما اهبطت لخطيئة أخطأتها، و إنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب و تجازى على خطاياها. و منها ما اهبطت لعلّة أخرى غير أنه اختصر فى قوله و ذمّ هبوط النفس و سكناها فى هذه الأجسام.

و قال فى موضع آخر من كتاب طيماوس: إنّ النفس جوهر شريف سعيد و إنما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخيّر، فإنّ البارى لمّا خلق هذا العالم أرسل الله النفس* و صيّرها فيه ليكون العالم ذاعقل؛ لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقناً فى غاية الإتقان أن يكون غير ذى عقل، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل و ليست له نفس، فلهذه العلّة أرسل البارى تعالى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه، ثمّ أرسل نفوسنا و أسكنها فى أبداننا ليكون هذا العالم تامّاً كاملا، و لئلا يكون دون ذلك العالم فى التمام و الكمال فينبغى أن يكون فى العالم الحسّى من أجناس الحيوان ما فى هذا العالم العقلى.

و منها ما قاله أرسطاطاليس فى مواضع كثيرة من كتابه فى معرفة الربوبيّة من ذلك قوله: الطبيعة ضربان عقلية و حسّية، و النفس إذا كانت فى العالم العقلى كانت أفضل و أشرف، و إذا كانت فى العالم الحسّى كانت أخسّ و أدنى من أجل الجسم الّذى صارت فيه، و النفس و إن كانت عقلية و من العالم الأعلى العقلى فلابدّ أن ينال من العالم الحسّى شيئاً و تصير فيه لأنّ طبيعتها متلاحمة للعالم العقلى و العالم الحسّى، و لا ينبغى أن تذمّ النفس أو تلام على

* قوله: «أرسل الله النفس...» قد حرّفت العبارة و صوابها هكذا: فإنّ البارى لمّا خلق هذا العالم أرسل إليه النفس و صيّرها فيه الخ.

ترك العالم العقلي و كينونتها في هذا العالم، لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً، و إنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفة الآلهية؛ و أول الجواهر الطبيعية الحسّية، و لمّا صارت مجاورة للعالم الحسّي لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قولها، وزيّنته بغاية الزينة؛ و ربما نالت من خساستها ذلك إلا أن يحذر و يحترز.

و من ذلك قوله في موضع آخر: إنّ النفس الشريفة و إن تركت عالمها العالي و هبطت إلى هذا العالم السفلي فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها و قوتها العالية ليتصور الإنية الّتي بعدها و لتدبّرها، و إن هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها و تدبيرها إياه و صارت إلى عالمها سريعاً لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به؛ و ذلك أنّها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء و علمت ما طبيعته.

و منه قوله في موضع آخر: إذا فارقت النفس العقل و أبت أن تتصل به و أن تكون هي و هو واحداً اشتاقت إلى أن تنفرد بنفسها و أن تكون و العقل إثنين، ثم اطلعت إلى هذا العالم و ألقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ و صارت ذات ذكر؛ فإن ذكرت الأشياء الّتي هناك لم ينحط إلى هاهنا، و إن ذكرت إلى هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف.

و منه قوله في موضع آخر: فإن قال قائل: إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنّها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى، فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره، و قد قلتم إنها إذا كانت في العالم الأعلى لا تتذكّر شيئاً من هذا العالم ألبتة.

قلنا: إنّ النفس و إن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنّه تتوهمه بتوهم عقلي.

و ممّا يدلّ أيضاً من كلامه على أنّ النفس كان لها وجود في عالم العقل و

وجود فى عالم الطبيعة، و أنّ كلا من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف فى الميمر الثانى: فنريد الآن أن نذكر العلّة الّتى بها وقعت الأسامى المختلفة على النفس، و لزمها ما يلزم الشىء المتجزى المنقسم الذات، فينبغى أن يعلم هل تتجزى النفس أم لاتتجزى، فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض، و إذا كانت لاتتجزى فبذاتها لاتتجزى أم بعرض. فنقول: إنّ النفس تتجزى بعرض، و ذلك أنها إذا كانت فى الجسم فقبلت التجزية بتجزى الجسم، كقولك: إنّ الجزء المتفكر غيرالجزء البهيمى، و جزئها الشهوانى غير جزئها الغضبى، فالنفس أنما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها، و إذا قلنا إنّ النفس لاتتجزى فأنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتى، و إذا قلنا إنها تقبل التجزية فإنما نقول ذلك بقول مضاف عرضى، و ذلك أنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية، و الجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة فى جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. و قد تبيّن منه أنّ النفس لها وجود لايتجزى لا بالذات و لا بالعرض و هو وجودها العقلى، و لها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة، و ظاهر أنّ الوجود الّذى يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلى الّذى لايتجزى أصلا بذاته لا بالذات و لا بالعرض.

و قال فى موضع آخر منه: إنّ العقل إذا كان فى عالمه العقلى لم يلق بصره على شىء من الأشياء الّتى دونه إلا على ذاته، و إذا كان فى غير عالمه أى فى العالم الحسّى فإنّه يلقى بصره مرّة على الأشياء و مرّة على ذاته فقط، و إنما صار ذلك حال البدن الّذى صار فيه بتوسط النفس، فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء، و إذا تخلّص قليلا ألقى بصره على ذاته فقط. و العقل لايستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة الّتى قلنا. و أما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء. إلى آخر هذا الكلام و غير ذلك من كلماته الشريفة تصريحاً و تلويحاً إلى أنّ للنفس كينونة قبل هذه النشأة و بعدها فى عالم العقل، يظهر لك بالمراجعة إليها و التأمل فيها.

ثم لا يخفى أنّ عادة الأقدمين من الحكماء تأسيّاً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز و التجوزات لحكمة رأوها و مصلحة راعوها، مداراة مع العقول الضعيفة*، و ترؤفاً عليهم، و حذراً عن النفوس المعوجّة المسوفة و سوء فهمهم، فما وقع في كلامهم أنّ النفس أخطأت و هبطت فراراً من غضب الله عليها فهم و أمثالهم يعلمون أنّ في عالم القدس لا يتصوّر سنوخ خطيئة أو اقتراف معصية، ولايتطرّق إليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها الموجب لتعلّقها بالبدن أو كونها بالقوة، فجريمتها الطبيعية نقص جوهرها، و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية و كونها عقلا بالقوة، و أنها لاتتسع القوة النظرية متمكنة عمّا من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين يستعمل القوة العملية في أفاعيلها الحيوانية و النفسانية. فالنفس منصرفة الوجه عن أبيها المقدس بعلاقة، و تلك العلاقة نحو من أنحاء وجودها، و الفرار من سخط الله

---

* قوله: «مداراةً مع العقول الضعيفة...» قال الله سبحانه في سورة العنكبوت من القرآن الحكيم: «مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً و إنّ أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون» ـ إلى قوله سبحانه ـ : «و تلك الأمثالُ نضربها للنّاس و ما يعقلها إلا العالمون». و قد جرى من قلمي في مفتتح مقدّمة كتاب «كليله ودمنه» بتصحيحي و تعليقاتي عليه بالفارسية هذا المعنى الرصين و الأمر القويم كما أهديه إليك:

«دانايان جهان رسوم مملكت داري و آداب جهاناني و وظائف زندگاني و معارف و حقايق بسياري را از زبان بي زبانان در لباس هزل و افسانه بدر آوردند تا خاص و عام را در فرا گرفتن رغبت آيد و هركس بقدر استعداد خويش حظّي برد و نصيبي گيرد». و قال العارف الرومي في أواخر المجلّد الثاني من المثنوي المعنوي:

ای برادر قصّه چون پیمانه است | معنی اندر وی بسان دانه است

دانه معنی بگیرد مرد عقل | ننگرد پیمانه را گر گشت نقل

هـذا الشـوق الطبـيعي إلى تدبـير الـبدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجردي.

و كـذا مـا نقل عن بعض المشرقيّين الفارسيّين أنّ الظلمة حاصرت النور و حبسته مدة ثمّ أمددته و أيّدته الملائكة فاستظهر علي أهرمن الّذي هو الظلمة فقهـر الظلمة إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب، و إنّ الظلمة حصلت من النور لفكرة رديّة. فهذا الحديث أيضاً كان عن النفس فإنها جوهرة نورانية من جهة كونهـا عقـلا بالفعل كما برهن عليه، و الظلمة هي القوة الحيوانية و الطبيعية و انحصـارها تسـلّط القوى عليها و انجذابها إلى العالم السفلي، و إمداد الملائكة مصـادفة توفـيق القـدر بهداية النفس لإشراق عقلي، و خروجها إلى الفعل و الإمهـال إلى أجـل مضـروب بقـاء القوى إلى حين الموت، أو قطع العلاقة، و الفكرة الرديّة التفات النفس إلى الأُمور المادية.

و مـن الاحـتجاجات عـلى بطلان تقدّم الأرواح الإنسية على أبدانها قول صـاحب حكمـة الإشراق و التلويحات في كتابه المذكور: إنّ الأنوار المدبّرة إن كانـت قـبل الـبدن فنقول: إن كان منها مالا يتصرف أصلا أي في بدن فليس بمدبـر و وجـوده معطـل، و إن لم يكـن منها مالا يتصرف كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكلّ و مابقي نور مدبر.

أقـول: قـد ذكرت في الحواشي إيراداً عليه إنّ لنا أن نختار الشق الأول، و نقـول: إنّ الوجـود المفـارقي للـنفوس غـير الوجود التعلّقي لها، و من ذهب مـن‌الأقدمـين إلى أنّ للـنفوس وجوداً في عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به أنّ الـنفس بمـا هـي نفس لها وجود عقلي، بل مراده أنّ لها نحواً آخر من الوجود غير وجودها الّذي لها من حيث هي نفس مدبرة. فعلى هذا لا يلزم من كونها غـير متصـرفة في الأبدان تعطيل، و إنما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هي نفس متصرفة في البدن، و حينئذ يقع وجودها ضائعا معطلا، ولا يلزم التعطيل لو لم تكن لوجودها العقلي متصرفةً في جسم بل هي بماهي عقل لا اشتغال لها

بالجسم أصلا، و هي بماهي نفس لاتنفك عن تدبير و مباشرة أصلا.

ولنا أيضاً أن نختار الشق الأخير فإنّ حقيّة هذا الشق لايوجب أن يجيء وقت وقع فيه الكلّ، و مابقي وجود نفس مدبّرة في العالم كما ذكره، و ذلك لأنه إن أراد بالوقت في قوله: وقت وقع فيه الكل وقتاً محدوداً معيناً و من لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم مما ذكره، و إن أراد به كلّ وقت أوأعم من ذلك و من لفظة الكلّ الكلّ الأفرادي فلا محذور فيه، و ذلك لأنّ الزمان غيرمتناهي الأوقات فعلى تقدير عدم تناهي النفوس و وجود كلّ في وقت لايلزم إلا وجود الجميع في أوقات غير متناهية، و ذلك غير ممتنع لا وجود الكل في وقت معين، فاللازم غير محذور، و المحذور غير لازم.

ثم: نقول: إن المبدء العقلي الّذي وجدت و انتشرت منه النفوس إلى هذا العالم غيرمتناهي القوى و الجهات و الحيثيات الوجودية، و كلّما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لاتبيد ولا تنفد، لأنه مبدع من مبدء الكل. و ليس وجود النفوس الغير المتناهية في العالم العقلي على نعت الكثرة العددية، و لا أنها ذات ترتيب ذاتي أو وضعي حتى يرد الترديد الّذي ذكره في كل واحدة واحدة منها، و يلزم حينئذ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس.

و إيّاك أن تتوهم ممّا ذكرناه أنّ وجود النفوس في المبدء العقلي وجود شيء في شيء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابلي أعني الهيولى الأولى، و ذلك لأنّ وجود الشيء في الفاعل ليس كوجوده في القابل، فإنّ وجوده في الفاعل أشد تحصيلا و أتم فعلية من وجوده عند نفسه، و وجوده في القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده في نفسه و بحسب ماهيته، لأنّ وجوده في القابل المستعد بالقوة الشبيه بالعدم*، و وجوده عند نفسه بين أن

* قوله: «الشبيهة بالعدم» و الصواب الشبيه بالعدم لكونه صفة للقابل. و الشبيهة من طغيان قلم

يكـون و أن لا يكـون، وله في الفاعل وجود بالوجوب. و وجود النفوس عند مـبدئها العقليّ و أبيها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز ولا متفرّق، و هـذا ممايحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين.

فإن قلت: ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة و هو ممتنع.

قلـت: هـذا لـيس من انقلاب الحقيقة في شيء، و ذلك لأنّ انقلاب الشيء عـبارة عـن أن ينقلـب ماهـية شـيء من حيث هي‌هي إلى ماهية شيء آخر بحسـب المعـنى و المفهوم، و هذا ممتنع لأنّ الماهية من حيث هي‌هي ليست إلا هي. و كذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أُخرى من غير مادة مشـتركة يتـبدّل علـيها الصـور بحسـب الانفعالات المتواردة عليها، أو ينقلب حقـيقة بسـيطة إلى حقـيقة بسيطة أُخرى*. و أما اشتداد الوجود في كماليته و اسـتكمال صـورة جوهرية في نفسه حتّى يصير متقوّماً بأوصاف ذاتية أُخرى غـير مـا كانت أولا فليس ذلك بممتنع، لأنّ الوجود متقدم على الماهية، و هو أصـل و الماهيات تبعة لـه. ألاترى أنّ الصور الطبيعية تتكامل و تشتد إلى أن تـتجرّد عن المادة و تنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصـف الوحـدة و الـتجرّد، و كذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شـيئاً واحـداً جوهراً مبسوطاً متحداً عقلياً فتكثّرت و تنزّلت في هذا العالم، و صـارت لضعف تجوهرها متشبّثة بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية، فليس في هذيـن الأمـرين انقـلاب في الحقـيقة عـلى الوجه المستحيل؛ فإنّ للأشياء النوعـية و المفهومـات المحـدودة كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحـاءاً مـن الوجـود، و أطـواراً من الكون، بعضها طبيعية، و بعضها نفسية، و

---

الناسخ. و قوله: «بين أن يكون و أن لايكون» و ذلك لكونه بالإمكان.

* قوله: «أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أُخرى» كالعقل الأول إلى الثاني.

بعضها عقلية، و بعضها إلهية أسمائية، فإنك إذا تعقّلت أو تخيّلت أرضاً أو سماءاً فقد حصلت فى عقلك سماءاً عقلية، و فى خيالك سماءاً خيالية كلٌّ واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز، كما أنّ الّتى فى الخارج عنك سماء، بل الصورتان الأوليان أحقّ باسم السماء و أولى من الّتى فى الخارج، لأنّ الّتى فى الخارج مموّهة مغشوشة بغواشى زائدة و أُمور خارجة عن ذاتها، و أعدام و ظلمات و أُمور زائلة سائلة متجددة،و كذا الحال فى كل نوع من الأنواع الطبيعية، فالكلّ فى قضاءالله السابق على وجه مقدس عقلى. فأىّ مفسدة فى أن يكون للنفوس الّتى هى صور بعض الأنواع الطبيعية كينونة على نحو آخر فى العالم العقلى؟ و من زعم أنّ كون معنى واحد موجوداً بوجودات متعددة متخالفة النشآت يوجب قلب الماهية و بطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شىء من الأشياء، فإنّ العلم بالأشياء الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم، و تلك الصورة للشىء قد تكون عقلية، و قد تكون خيالية، و قد تكون حسّية حسب درجات قوة العالم بها، فالعالم إذا كان عقلا بسيطاً كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعداداً بل أنواعاً كثيرة فى الخارج، و تلك الأعداد مع كونها متكثّرة المواد الخارجية مختلفة الهويّات الطبيعية فهى مما يحمل عليها معنى واحد نوعى متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلا من غير شرط و قيد من وحدة أو كثرة عددية، و كذا إذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة فى عالم الأشباح و الأمثال تكون صورتها العلمية صورة متخيّلة مطابقة لصورة محسوسة فى الحس* أو موجودة فى المادة بحسب الماهية و الحد مخالفة لها فى نشأة الوجود و الهويّة. و كذا القياس فى غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية، فقد علم أنّ لحقيقة واحدة نشأت وجوديّة بعضها أشد تجرّداً و أكثر ارتفاعاً عن التكثّر و الانقسام، و عن الوقوع فى

---

* قوله: «لصورة محسوسة فى الحس» أى فى الحس الظاهر كالبصر.

الحركات و مواد الأجسام، و إذا جاز أن تكون صورة واحدة عقليّة فى غاية التجرّد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانيّة بحيث تتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسيّة تكون هويّتها تمام تلك الهويّات* النفسانية. و ما نقل عن فيثاغورس إنه قال: إنّ ذاتاً روحانيّة ألقت إليّ المعارف فقلت: من أنت قال: أنا طباعك التام يؤيّد هذا المطلب. و أنت يا حبيبي لو تيسّر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويّات متعددة متخالفة الوجود، كلٌّ منها تمام هويّتك لا يعوزها شيء** منك؛ تشير إلى كل واحدة منها بأنا، و هذا كما فى المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

حجة اُخرى ذكرها أيضاً فى كتاب حكمة الإشراق بقوله: إذا علمت لانهاية الحوادث و استحالة النقل إلى الناسوت*** فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية، فاستدعت جهات غير متناهية فى المفارقات و هو محال.

أقول: قد أشرنا إلى أنّ وجود النفوس فى عالم العقل ليس كوجودها فى عالم الحس متكثّرة ذات ترتيب زمانى أو وضعى أو غير ذلك، و الّذى يلزم من كون النفوس الغير المتناهية فى هذا العالم ذات صورة عقليّة**** يكون بها نحو

---

* قوله: «تمام تلك الهويات...» أى تكون هويّتها تمام تلك الهويّات النفسانيّة و كمالها.

** قوله: «لايعوزها شيء» أى لايفقدها شيء.

*** قوله: «و استحالة النقل إلى الناسوت» أى التناسخ على نحو الدور والكور بأن تكون النفس واحدة و بحسب الأقران و الأبدان كثيرة. و قوله: «و هو محال» ذلك لأنه يعود الكلام إلى تلك الحركات الغير المتناهية حتى يلزم أن يكون فى المفارقات، أعنى عالم العقول علل و معلولات، غير مجتمعة فى الوجود.

**** قوله: «ذات صورة عقلية...» خبر لقوله: «كون النفوس...» و قوله: «أن تكون تلك الصورة» أى تلك الصورة العقلية ذات قوة غير متناهية الخ.

وجودها العقلى أن تكون تلك الصّورة ذات قوة غير متناهية فى التأثير و الفعل أعنى بحسب الشدة، و قد سبق الفرق بين اللاتناهى فى الشدة و اللاتناهى فى العدة أو المدّة، و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية فى المبادى العقلية بحسب الكثرة والعدة و حيثيّة الإمكان؛ فإنّ جهات الخير و الوجوب غير متناهية شدة، و جهات النقص و الإمكان متناهية شدة، و كذا عدة إلا بالقوة* فى أوقات و أدوار مختلفة كما يعرفه الحكماء.

ثم العجب من هذا الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أنّ لكلّ نوع جسمانى نوراً مدبراً فى عالم المفارقات، و أنّ للنفوس البشرية نوراً مدبراً عقليّاً. و ذهب إلى أنّ النفوس أنوار ضعيفة بالقياس إلى النور المفارق، و أنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس إلى نور الشمس و أنّ النور كلّه من سنخ واحد و نوع واحد بسيط لا اختلاف فى أفراده إلا بالكمال و النقص، فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدءها العقلى هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدء العقلى هو تمام وجودات هذه النفوس، و نوره كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أنّ وجود النفوس مجرّدة عن تعلّقات الأبدان فى عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلى الفعالى، كما أنّ وجودها فى عالم الأجسام عبارة عن تكثرها و تعدّدها أفراداً أو أبعاضاً؛ حتى أنّ جزء النفس المتعلّق بعضو القلب غير جزئها المتعلّق بعضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء، كما أنّ جزئها الفكرى غير جزئها الشهوى، و جزئها الشهوى غيرجزئها الغضبى، إلا أنّ هذه التجزية** بنحو آخر غير تلك التجزية، و

---

* قوله: «إلا بالقوة...» فإنها غير متناهية أيضاً بالقوة.

** قوله: «إلا أنّ هذه التجزية...» أى إلا أن هذه التجزية إلى القوى بنحو آخر غير تلك التجزية إلى الأعضاء، و للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون. إشارة إلى أطواره الوجودية من النزولية و الصعودية، و هى غير تشريح البدن الخ.

للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون، و هي غير تشريح البدن و الأعضاء الّذى بيّنه الأطباء و المشرّحون، و هكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي و الحسّي له تشريح و تفصيل بنحو آخر، و وجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالى إدراكى مجرد عن الأجسام الحسّية دون الخيالية إلا أنّ ذلك الوجود أيضاً عين الحياة و الإدراك، و قد علمت أنّ الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعية، و هي حيوان تام متشخص سائح سائر في دارالحيوان و نشأة الجنان.

## ذكر تنبيهى

و اعلم أنّ شارح كتاب حكمة الإشراق العلامة الشيرازى زيّف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفي قدم النفوس و تقدمها على الأبدان، و نسبها إلى الإقناع بأنّ كلّها مبتنية على إبطال التناسخ، و زعم أنّ القول بالتناسخ مذهب قويٌّ بل حقٌّ ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون و غيره، و نحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ و اُلهمنا ببرهان لطيف على استحالته و فساده، و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم و حملوه، و وجّهناه إلى غير ما وجّهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث نفي التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشارح النحرير* في الحواشي بما يؤدى ذكره هاهنا إلى التطويل، فارجع إلى الحواشي إن اشتهيت أن تسمعها. ثمّ قال بعد ذلك: و ذهب أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحقّ الّذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله(ع): «الأرواح جنود مجندة فما تعارف» الحديث، و قوله(ص): «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام» و

---

* قوله: «في أبحاث هذا الشيخ النحرير» و الصواب: في أبحاث هذا الشارح النحرير، كما في غير واحدة من النسخ.

إنمـا قـيّده بـألفى عام تقريباً إلى أفهام العوام و إلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة و محدودة بل هى غير متناهية لقدمها و حدوثه انتهى قوله.

أقـول: لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هى نفوس متكثّرة كما توهمه لزم منه محالات قويّة منها تعطيل النفوس مدّة غير متناهية عن تصرفها فى الـبدن و تدبيرها، و قد علمت أنّ الإضافة النفسية ليست كإضافة الأُبوة و البـنوة العارضة، و كإضافة الربان إلى السفينة، و كإضافة رب الدّار إلى الدار حتّى يجوز أن يزول و تعود تلك الإضافة النفسية و الشخص بحاله، بل النفسية كالماديـة و الصورية و غيرها من الحقائق اللازمة الإضافات الّتى نحو وجودها الخاص ممّا لزمتها الإضافة، و كالمبدعية و الآلهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصـوفة بهـا، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلّقى؛ فإذا استكملت فى وجودهـا و صـارت عقـلا مفارقاً يتبدّل عليها نحو الوجود، و يصير وجودها وجوداً أُخروياً و ينقلب إلى أهله مسروراً، فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم التعطيل بالظاهر * و التعطيل محال.

و مـنها لـزوم كـثرة فى أفـراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال و لا مميّزات عرضية و هو محال.

و مـنها وجـود جهات غيرمتناهية بالفعل فى المبدء العقلى ينثلم بها وحدة المبدء الأعلى إلى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهى النفوس المفارقة فى الأزل و على القول بتناهى النفوس القديمة يلزم التناسخ و كثير من المفاسد المذكورة.

---

* قولـه: «لزم التعطيل بالظاهر» و الصواب لزم التعطيل بالضرورة، و الظاهر تحريف من الكاتب. و قوله: «ومنها لزوم كثرة فى أفراد نوع واحد» هذا مبنىّ على كون النفوس متّحدة بالنوع. وقوله: «و منها وجود جهات غير متناهية...» و هى جهات صدور النفس. و قوله: «على القول بتناهى النفوس...» قد سقطت الواو من العبارة و الصواب: و على القول بتناهى النفوس الخ.

و بالجملة نسبة القول بقدم النفوس بماهى نفوس إلى ذلك العظيم و غيره من أعاظم المتقدمين مختلق كذب، كيف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدّد الطبيعة و دُثورها، و سيلان الأجسام كلّها، و زوالها و اضمحلالها كما أوضحنا طريقه، و نقلنا أقوالهم فيه. و إن كان مراده بذلك أنّ لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلّقية فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بماهى نفوس، و لا تناسخ الأرواح و ترددّها فى الأبدان لأنهما باطلان كما مرّ. ثمّ إنّ الآيات و الأخبار الدالة على تقدم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه.

ثمّ قال: و قد تمسك أفلاطون عليه بأنّ علّة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تخلّف المعلول عن العلّة التامة، و إن لم تكن موجودة بتمامها بل به يتم توقّف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علّة وجودها أو شرطها، لكنّها لا تتوقّف و إلا وجب بطلانها ببطلانه، لكنّها لاتبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علّتها الفيّاضة، و أخصرها* أنها غير منطبعة فى الجسم بل ذات آلة به؛ فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلايضرّ خروجه عن ذلك جوهرها، بل لاتزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الّذى هو ممتنع التغيّر فضلا عن العدم كما عرفت، و إذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصّالح لتدبيرها، فعلى هذا** لايكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرّفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتنجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها*** كالمقناطيس و الحديد، و ليس من شرط جذب المقناطيس

---

* قوله: «و أخصرها...» الضمير راجع إلى البراهين.

** قوله: «و على هذا...» العبارة الصحيحة بالفاء أى فعلى هذا؛ معناها هكذا: فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها أى لتدبير النفس إياه، فعلى هذا لايكون البدن الخ.

*** قوله: «أو البدن إليها» أى البدن اليها بالخاصية كالمقناطيس و الحديد. و قوله: «أن يكونا

للحديد أن يكونا موجودين معاً انتهى.

أقول: إنّا سنبين كيفية حدوث النفس و تعلّقها بالبدن، و ما ذكره إشكال ستقف على حلّه، و هو احتجاج صحيح على قدم كلّ بسيط الحقيقة و يلزم منه قدم المفارق، و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط * العقلى الّذى هو صورة من صور ما فى علم الله، و شأن من الشؤون الإلهية، و قد علمت أنّ وجود النفس و نفسيته شيء واحد، و هى بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرّفة فيه، لا أنّ إضافتها إليه و تصرّفها فيه من العوارض اللاحقة الّتي هى بعد وجودها حتّى يزول و يعود كالإضافة الّتي بين المقناطيس والحديد كما زعمه، فالّذى يحوج إلى البدن هو وجودها التعلّقى وجهة نفسيّتها و تصرّفها فيه و استكمالها به، و هذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن، و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه، بمعنى أنها تبطل النفس بما هى نفس ذات طبيعة بدنية، و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات، و فناء الشيء إلى غايته الذاتية و مبدئه أشرف و أولى له. فقوله: و إلا وجب بطلانها ببطلانه مسلّم و حق. وقوله: لكنّها لاتبطل ببطلانه للبراهين الدالّة على بقائها إلى آخره إن أراد به بقاء النفس بماهى نفس معينة فشيء من البراهين الّتي وجدناها لا يدلّ إلا ** على أنّ كلّ موجود بسيط الحقيقة لايمكن أن يبطل، و أما النفس بما هي نفس

---

موجودين معاً» أى أن يوجدا معاً.

* قوله: «بحسب وجودها البسيط...» أى لا وجودها النفسى لأنّها بحسب وجودها النفسى ليست بسيطة.

** قوله: «لايدل إلا...» العبارة قد حرّفت و صحيحها هكذا: لايدل إلا على أن كلّ موجود بسيط الحقيقة لايمكن أن يبطل. و قوله: «فإن قال قائل يلزم...» العبارة الكاملة هكذا: فإن قال قائل إنه يلزم. و قوله: «نشئتان أخريان» و الصواب: نشأتين أخريين.

و كذا كلّ صورة و طبيعة مادية محصّلة للجسم فليست بسيطة الهويّة.

فإن قال قائل انّه يلزم مما ذكرت أنّ كلّ نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فيه هالكة بهلاك البدن ودثوره؛ فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان إلا نادراً قليلاً في غاية الندرة.

فنقول: إن للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتين أخريين: إحديهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل و الطبيعة، و الأخرى النشأة العقلية، فالأولى لمتوسطين و الناقصين، و الأخيرة للكاملين المقربين.

## ايضاح و تأكيد

قوله: و على هذا لايكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرّفها إلى آخره اعلم أنّ هذا كلام من يفرّق بين التصرّف الذاتي الطبيعي و بين التصرّف الصناعي العرضي؛ فوقع في هذا الإشكال الّذي بيناه الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان ـ ما بالعرض ـ و ذلك لأنّ حقيقة النفس و ماهيتها ليست كما تصوّرها من أنّ لها في نفسها لنفسها وجوداً تامّاً، و قد عرض لها بعد تمام وجودها الّذي يخصّها أن تتصرّف في جسم من الأجسام و تدبّره و تحركه و تنميه و تكمله و تطعمه و تسقيه، كمن تصرّف في بناء أو غرس شجرة يقوم بتكميله و تعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب و الماء إليه حتّى يبلغ إلى كماله فيكمله، و يستكمل هو أيضاً تكميلاً و استكمالا عرضيّين خارجيّين عن هويّة ذاته، هيهات إنّ النفس مادامت هي نفس لها وجود ذاتي تعلّقي هي مفتقرة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن، متقومة بحسب بعض قواها الحسّية و الطبيعية به، متعلّقة به ضرباً من التعلّق.

و بالجملة تصرّف النفس في البدن تصرّف ذاتي و هو نحو موجودية النفس، كما أنّ تكميل الصورة للمادة تعلّق ذاتي لها و هو نحو وجودها، و كما أنّ حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده، و لا يلزم من ذلك أن يكون النفس ولا الصورة ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت

سابقاً*. فزوال التصرّف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها، أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق، و حينئذ لم يكن نفساً بل شيئاً أرفع وجوداً منها كما أنها قبل بلوغ الصّورة الطبيعية، و هي كمال أول** لجسم طبيعيّ آليّ إلى مقام النفسية كان شيئاً أخس وجوداً و أدون مرتبة من النفس.

و أما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من أنّها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقاً و مخالطاً للمادة، و محال أن يكون الشيء الواحد مفارقاً ومخالطاً. فمحال تقدم النفس على البدن. فغير صحيح على هذا الوجه، لا لماذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع و المطارحات: من أنّ النفس ليست بمخالطة للمادة فلايجري فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور و الأعراض؟ ولا لما قيل: إنّ المخالطة ليست إلا العلاقة البدنية، فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شيء واحد مجرداً عن العلاقة و ذا علاقة؟ و هذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرّد و العقلاقة وقتا معاً فيستحيل اجتماعهما؛ أما العلاقة في وقت و التجرّد في وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت و بعده. أما بطلان الأول فلما علمت أنّ النفس في أول حدوثها صورة مادية ثمّ تصير مجرّدة فثبت كون شيء واحد مخالطاً و مفارقاً فليجز*** في عكسه، و أما بطلان الثاني فلأنّ نفسية النفس و علاقتها بالبدن هذه

---

* قوله: «لما علمت سابقاً» من أنّه يلزم ذلك إذا كانت الإضافة مقوّمة لماهيّتها لا ما إذا كانت معتبرة في وجوداتها.

** قوله: «و هي كمال اول...» الجملة كاملةً هكذا: و هي كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ إلى مقام النفسيّة» فقوله آلي منسوب إلى الآلة، و قوله إلى مقام النفسية حرف جارّ متعلّق بقوله: بلوغ الصورة:...

*** قوله: «فليجز» في عدة نسخ مصحّحة من المخطوطة و غير المخطوطة عندنا جائت العبارة هكذا: فليجز عكسه. و في نسخة: فليجز فيه ذلك الكلام.

العلاقـة أمـر ذاتى لهـا، و هـو نحـو من أنحاء وجود الشىء بالذات، و لهذا قسّموا الجوهر إلى أقسام هى أنواع محصّلة لمقولة الجوهر، و عدّوا من تلك الأنواع النفس نوعاً قسيماً للعقل، فعلم أنّ النفس ليست ذاتاً شخصيّة تامّة مفارقة الذات* ثمّ قد عرضت لها التعلّق بالبدن كتعلّق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه.

فـالحلّ والتحقـيق كمـا ذهبـنا إليه من أنّ كون الشىء مفارقاً عن المادة و مخالطـاً لهـا أنمـا يستحيل فيما لا يتبدّل أنحاء وجوداته و نشآته، فالنفس قبل التعلّق بالبدن لها نحو من الوجود، و مع التعلّق لحو آخر و بعدالتعلّق نحو آخر، و لـيس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامّة لأنّ بينها علّية و معلولية**، و وجـود العلّة لا يغائر وجود المعلول إلا بالكمال و النقص، و لا وجوده يغاير وجودها إلا بالنقص و الكمال فتأمل.

و بالجملـة فللـنفس الإنسـانية نشـآت بعضـها سابقة و بعضها لاحقة، فالنشآت السـابقة عـلى الإنسانية كالحيوانية و النباتية و الجمادية و الطبيعة العنصرية، و نشآت لاحقة*** كالعقل المنفعل، و الّذى بعده العقل بالفعل، و بعده العقل الفعّال و ما فوقه.

## نقل كلام لتشييد مرام

قـد تمسّك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثة لافتقرت إلى علّـة بهـا يجـب وجودها، و هذه العلّة إما أن تكون موجودة قبل حدوث النفس أولا يكـون كذلـك، و الأوّل يقتضـى أن تكـون الـنفس موجـودة قبل وجودها لاسـتحالة تخلّـف المعلول عن علّته التامّة وهو محال. والثانى لايخلو إما أن تكون

---

* قوله: «ليست ذاتاً شخصيّة تامّة مفارقة الذات» و إلا لما كانت قـسيماً للعقل.

** قولـه: «لأن بينها علّية و معلوليّة...» فوجودها قبل التعلّق علّة لوجودها التعلّقى و وجودها التعلّقى علّة معدّة لوجودها بعد التعلّق.

*** قوله: «و نشئات لاحقة» والصواب: و النشئات اللاحقة، و التحريف من الكاتب.

تلك العلّة بسيطة أو مركّبة، لاجائز أن تكون بسيطة و إلا لافتقرت من حيث إنها حادثة إلى علّة أخرى حادثة، و من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون علّتها بسيطة، أما الأول فلأنه لولم يكن للحادث علّة حادثة لكان إما أن لا يفتقر إلى علّة أصلا و هـو ظاهـر البطلان، أو تكون مفتقرة إلى علّة دائمة و حينئذ يكون وجوده فى بعض الأحـوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجّح، و بطلانه ظاهر أيضاً. و أما الثانى فلأنه لو كان للبسيط علّة مركّبة فإن استقل كلّ واحد من أجزائها بالتأثير فـيه فـلا يمكـن اسـتناد المعلـول إلى الباقى، و إلا إن كان لـه تأثير فى شىء من المعلول و للباقى تأثير فى باقيه كان المعلول مركّباً؟ و إن لم يكن لشىء منها تأثير فيه فأن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة فإن كان عدمياً لم يكن مستقلا بالتأثير فى الوجـود؟ و إن كان وجودياً لزم التسلسل فى صدوره عن المركّب إن كـان بسيطاً، و فى صدور البسيط عنه إن كان مركّباً؟ و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانـت قـبل الاجتماع فلايكون الكلّ مؤثراً و قد فرض مؤثرا هذا خلف؟ لاجائز أن تكـون تلك العلّة مركّبة لما تقدم أنّ كلّ ما علّته التامّة مركّبة فهو مركّب، لكنّ النفس يستحيل أن تكون مركّبة فلا تكون علّتها كذلك انتهى كلامه.

قـال العلامـة الشـيرازى معترضاً عليه: لايخفى أنّ كلامه مبنى على امتناع صـدور البسيط عن المركّب، و قد علمت ما عليه فى أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز أن يكون للشىء البسيط علّة مركّبة.

أقـول: قـد علمت منافى كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هـوو غـيره، و حـلّ ما عقدوه فى تجويز تلك القاعدة و تصحيحها من النقض الإجمالى على حجة فسادها، و المناقضة و المعارضة فى مباحث العلّة و المعلول مـن هـذا الكتاب. فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتّى يظهر لك حقيّة أنّ المعلـول البسيط * لايمكن أن يكون لـه علّة مركّبة، و مع ذلك لايلزم من ذلك

* قولـه: «حتّى يظهر لك حقيّة أن المعلول البسيط...» قال فى تعليقته على شرح حكمة الإشراق:

قدم النفس بما هي نفس، لأنها غير بسيطة الحقيقة. و كذا كلّ ما يوجد في الزمان و الحركة كالطبائع الصورية و غيرها و الله ولي الإنعام.

## فصل (۴)

## في أن النفس لاتفسد بفساد البدن

استدلت الحكماء عليه كما قرره الشيخ* و غيره: بأنّ النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن؛ فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر؛ فإن كانا معاً فلايخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أولا في الماهية؛ والأول باطل** و إلا لكانت النفس و البدن مضافين لكنّهما جوهران هذا خلف؟، و إن كانت المعيّة في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعيّة لها ولا يوجب عدم الآخر؟ و إما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود فلايخلو إما أن يكون المتقدم هوالنفس أو البدن، فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانياً أو ذاتياً، و الأوّل باطل لما ثبت أنّ النفس ليست موجودة

---

كلام هذا القائل من أوّله إلى آخره صحيح و حقّ إلا في شيء واحد و هو أنه زعم أن النفس ليست بسيطةً. و أنه يلزم من هذا الدليل قدم النفس بما هي نفس، و قد علمت أنّ النفس و كلّ صورة متعلّقة مركّبة الهويّة من أمر يكون به بالفعل و من أمر يكون به بالقوّة، و دليله أنما يدلّ على عدم هويّة بسيطة عقلية هي بالفعل من كلّ جهة و ليست تلك الهويّة هي النفس بما هي بل ما يكون أبسط منها.

* قوله: «كما قرّره الشيخ...» يعني الشيخ الرئيس ـ رضوان الله عليه ـ فراجع الفصل الرابع من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من الشفاء (ط ١ من الرحلي الحجرى، ص ٣۴۵، و نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه، ص ٣١٢).

** قوله: «والأول باطل» أي كونهما معاً في الماهيّة.

قبل البدن، و أما الثانى فباطل أيضاً لأنّ كلّ موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء؛ إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلّة لم تكن العلّة كافية فى ايجابه فلم تكن العلّة علّة بل جزءاً من العلّة هذا خلف؟؛ فإذن لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس، و التالى باطل لأنّ البدن قد ينعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرّق الاتصال فبطل أن يكون النفس علّة للبدن. و باطل أيضاً أن يكون البدن علّة للنفس لأنّ العلل أربع، و محال أن يكون* فاعلا لها فإنه لا يخلو إما أن يكون علّة فاعلية لوجود النفس بمجرّد جسميته أو لأمر زائد على جسميته، و الأوّل باطل و إلا لكان كلّ جسم كذلك، و الثانى أيضاً باطل أما أولا فلما ثبت أنّ الصورة المادية أنما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع، وكلّما لايوجد إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلا مجرّداً عن الوضع و الحيّز. و أما ثانياً فلأنّ الصّورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه، و الأضعف لايكون سبباً للأقوى. و محال أن يكون علّة قابلية لما ثبت أنّ النفس مجرّدة و مستغنية عن المادة. و محال أن يكون البدن علّة صورية للنفس أو تماميّة** فإنّ الأمر أولى أن يكون بالعكس، فإذن ليس بين البدن و النفس علاقة واجبة الثبوت أصلا؛ فلايكون عدم أحدهما علّة لعدم الآخر.

فإن قيل: ألستم جعلتم البدن علّة لحدوث النفس ـ و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم*** ـ فإذا كان البدن شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علّة لعدمها.

فقالوا: إنا قد بيّنا أنّ الفاعل إذا كان منزّهاً عن التغيّر ثمّ صدر الفعل عنه

---

* قوله: «و محال أن يكون...» فى العبارة سقط و تمامها هكذا: و محال أن يكون البدن فاعلاً لها.

** قوله: «أو تماميّة» أى غائيّة.

*** قوله: «هوالوجود المسبوق بالعدم» فشرط الوجود هو شرط الحدوث.

بعد أن كان غير صادر فلابدّ و أن يكون وجوده فى ذلك الوقت لأجل أنّ شرط الحدوث* قد حصل فى ذلك الوقت دون ما قبله، ثمّ إنّ ذلك الشرط لمّا كان شرطاً للحدوث و كان غنيّاً فى وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثراً فى عدم ذلك الشىء، ثمّ لمّا اتفق أن يكون ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس فى تحصيل كمالاتها و النفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال، لا جرم حصَل لها شوق طبيعى إلى التصرّف فى ذلك البدن و التدبير فيه على الوجه الأصلح، و مثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علّة لعدم الحادث. هذا صورة ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس و من فى طبقته.

أقول: و فيه مساهلات و مواضع أنظار، أما فى الاستدلال فنقول: إنّ القول بأنّ الصحابة بين النفس و البدن مجرّد معية اتّفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل، و معتقد سخيف، كيف و هم قد صرّحوا بأنّ النفس صورة كمالية للبدن، و قد عرفوه** بأنها كمال أوّل لجسم طبيعى آلىّ ذى حياة، و حكموا بحصول نوع طبيعى له حدّ نوعى من جنس و فصل ذاتيين كالإنسان والفلك و غيره، و مثل ذلك التركّيب يمتنع أن يكون ـ أن يحصل صحّ ـ من أمرين ليس بينهما علاقة العلّية و المعلولية.

فالحقّ أنّ بينهما علاقة لزومية لا كمعيّة المتضائفين؟ ولا كمعيّة معلولى علّة واحدة فى الوجود لايكون بينهما ربط و تعلّق؟ بل كمعيّة شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصّورة، و التلازم الّذى بينهما كما علمت فى مبحث التلازم بين

---

* قوله: «لأجل أن شرط الحدوث...» ففى هذه الصفة أى كونها فى ذلك الوقت يحتاج إلى البدن لا فى نفس الوجود فلا يكون شرط الحدوث شرط الوجود نفسه.

** قوله: «و قد عرفوه...» و الصواب: و قد عرفوها بأنّها كمال الخ. و قوله: بحصول نوع طبيعى، اى بحصول نوع طبيعى من النفس و البدن. و قوله: «يمتنع أن يكون من أمرين...» و العبارة الصحيحة: يمتنع أن يحصل من أمرين.

الهيولى الأُولى و الصّورة الجرمية، فلكلّ منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلا، فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها، و النفس مفتقرة إلى البدن* لامن حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية و حدوث هويتها النفسية.

إذا تقرر هذا فنقول: قولهم: فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدّم إما زماني أو ذاتي.

قلنا: إنّ تقدّمها على البدن ذاتي.

قولهم: لو كان كذلك لامتنع عدمه** إلا بعدمها.

قلنا: الأمر هكذا فإنّ البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس، و وجوده مع عدمها، والّذي يبقى بعد النفس و ما يجري مجراها في نوعها على الإطلاق ليس ببدن أصلا بل جسم من نوع آخر، بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلّق النفس والنفس شريكة علّة البدن.

فليس لأحد أن يقول: لو كانت النفس علّة للبدن لم تكن في فعلها مفتقرة إلى البدن؟ لأنّ توسيط المادة بوضعها*** في تأثير الفاعل في تلك المادة غير معقول، فإذا لم تكن النفس في فعلها ولا في ذاتها مفتقرة إلى المادة لم تكن نفساً بل عقلا؟.

لأنا نقول: النفس و كلّ صورة سواءاً كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فأنما تؤثر في نفس تلك المادة و حالاتها لاعلى وجه الاستقلال أو بخصوصها****

---

* قوله: «والنفس مفتقرة إلى البدن...» أي والنفس مفتقرة إلى البدن بخصوصه، لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية الخ.

** قوله: «لامتنع عدمه...» العبارة الصحيحة بلا دغدغة هي هكذا: «لامتنع عدمه إلا بعدمها» و أما ما في الطبعة الرحلية الأولى» إلا بعد عدمها» فمصحّفة بلا دغدغة. و قوله: «و ما يجرى مجريها...» كالنفس المتخيّلة الحيوانيّة.

*** قوله: «لأن توسيط المادّة بوضعها...» أي بسبب وضعها.

**** قوله: «أو بخصوصها» الضمير راجع إلى النفس في قوله: لأنا نقول النفس و كلّ صورة. و

بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة. فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلي ثابت علّة مقيمة للبدن، و هي بحسب كلّ خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخّصة إلى المادة القابلة.

و قولهم: و الثاني أي كون البدن علّة للنفس باطل لأنّ العلل أربع الخ.

قلنا: نختار أنّ البدن علّة مادية للنفس بما هي لها وجود نفساني، و قد سبق أنّ نفسية النفس أي كونها بحيث تتصرّف في البدن و تستكمل أمر ذاتي لها و وجود حقيقي لها، و ليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض الّتي تلحق الشيء بعد تمام ذاتها و هويتها، بل كونها نفساً ككون الصّورة صورة و المادة مادة من حيث إنّ المسمى* و المفهوم الإضافي موجود بوجود واحد، و ككون الواجب صانع العالم، و كما أنّ عالمية البارى بالأشياء و قدرته على الكلّ ليست بأمر زائد على ذاته؛ فكذا نفسية النفس مادام وجودها هذا الوجود التدبيري ليست بأمر زائد في الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهية.

فقولهم: في نفي كون البدن علّة مادية إنّ النفس مجرّدة، و المجرّد مستغن عن المادة.

فنقول: المجرّد و هو الّذي يكون عقلا بالفعل لا تعلّق له بالأجسام أصلا و ليست النفس كذلك**؟ فالدليل المذكور إن أُقيم على أنّ الذات العقلية الّتي وجودها وجود عقلي لذاتها ولا تعلّق لها بالأجسام لايفسد بفساد البدن فذلك

---

قوله: «بل على وجه الشركة...» أي بعد يحتاج في التأثير في مادّتها إلى المادّة والوضع، بل إذا أثّرت في مادّة الغير احتاجت إلى الوضع، لأنّ تأثيرها في مادّتها لايكون منها، بل من المفارق ولو كانت بتوسط الصورة و آليّتها. و قوله: «بواحد عقلي...» متعلق بانحفاظ.

* قوله: «من حيث إنّ المسمّى...» أي المصداق.

** قوله: «وليست النفس كذلك» أي ليست النفس عقلاً بالفعل.

بيّن واضح، ولكن كون الشيء عقلا مفارقاً ينافي كونه نفساً مدبّراً للبدن الجزئي المعين على وجه ينفعل و يستكمل به ضرباً من الانفعال و الاستكمال. و قد علمت أن ليس بين النفس و البدن مجرّد معية كالحجر الموضوع بجنب الإنسان بل هي صورة كمالية للبدن و نفس له و يتركّب منهما نوع طبيعي، و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقاً عن الأجسام؟ و المفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلّقي، و ليس كون البدن آلة لها ككون المنحت و المنشار آلة للنجار حتّى يستعملها تارة و يتركها أُخرى، و الذات المستعملة هي كما هي من قبل و من بعد، ولا كونها في البدن ككون الربّان في السفينة و صاحب الدّار في الدّار، تدخل فيها و تخرج عنها و السفينة بحالها* و الدّار دار بحالها. فالدليل المذكور لم يدلّ على بقاء النفس مادام وجودها النفساني بعد البدن. نعم قد دلّ على أنّ الجوهر المفارق العقلي غير فاسد بفساد البدن.

بقي النظر في أنّ النفوس بعضها أو كلّها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر لاتعلّق له بالجسم، ولا حاجة إلى استعماله و الاستكمال به. و بقي الكلام في كيفية هذا التحول و الانقلاب الجوهري، و طروّ حالة بها يصير الجوهر المتعلّق الوجود بالمادة جوهراً مفارقاً عنها، و ستعلم كيفية هذا عن قريب.

و أمّا الّذي ذكروه من أنّ الفاعل إذا كان منزّهاً عن التغيّر كان صدور الفعل عنه في وقت دون ما قبله موقوفاً على شرط. و شرط الحدوث لأمر غني في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزماً لعدم ذلك الفعل أو مؤثراً فيه. فكلام لافائدة فيه**، فإنّ حدوث الشيء ليس إلا وجوده الخاص به، و ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود، بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد،

---

* قوله: «و السفينة بحالها» و السفينة سفينة بحالها، كما في نسخة مصحّحة.

** قوله: «كلام لافائدة فيه» والصواب فكلام لافائدة فيه. لأنه جواب و أما الذى ذكروه.

فإذا عدم الشرط عدم المشروط.

و أيضاً لامعنى لكون أمر مادى استعداداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات غنى الوجود عن المواد و أحوالها كما هو عندهم. و بالجملة استعداد المادة لا يكون إلا لما يكون حالاً من أحوالها. ولا معنى لكون الشيء مستعداً لأمر مباين الذات عنه؟ فكن مترقباً لما يتلى عليك إنشاءالله تعالى.

## فصل (٥)

## فى أن الفساد على النفس محال

ذكروا فى بيانه حجّتين: إحداهما أنّ النفس ممكنة الوجود، و كلّ ممكن فله سبب فى وجوده فللنفس سبب. و السبب مادام يبقى موجوداً مع جميع الجهات الّتى باعتبارها كان سبباً استحال انعدام المسبب كما سبق ذكره فى مباحث العلّة و المعلول، فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شيء من أجزاء سببها التام، و الأسباب أربعة: و يستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلى لأن السبب الفاعلى لها كما سنبيّن جوهر عقلىّ مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه، لأنّ الكلام فيه كالكلام فى النفس. و محال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادى، لأنا قد بيّنا أنّ النفس ليست مادية بل مجرّدة. و محال أن يكون لعدم السّبب الصورى لأنّ صورة النفس بعينها ذاتها، و لأنّ الكلام فى عدم ذلك السبب الصورى كالكلام فى عدم النفس فإن كان لعدم صورة أُخرى لزم التسلسل. و محال أن يكون لعدم السبب التمامى* لهذا الوجه أيضاً فيمتنع عدم النفس مطلقاً. و أما الصور و الأعراض الّتى يصحّ عليها ذلك العدم فذلك لصحّة العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية، لكون فاعلها القريب جائز العدم لأنّ حدوثها لأجل أمزجة مختلفة يفيد استعدادات

---

* قوله: «لعدم السبب التّمامى» أى لعدم السبب الغائى.

مختلفة، و قد سبق أنّ الأمر هاهنا ليس كذلك.

و ثانيتهما أنّ كلّ متجدّد* فإنه قبل تجدّده ممكن الوجود المتجدّد و إلا لكان ممتنعاً، و الممتنع غير موجود فإذن المتجدّد غير المتجدّد هذا خلف. و نعني بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت، و ذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لأنّ الّذي يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الّذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول**: النفس لو صحّ عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد، و ذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإنّ النفس لاتبقى ذاتها مع الفساد، و الّذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد، فإذن ذلك الشيء مادة النفس، فيكون للنفس مادة؟ فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صحّ عليها الفساد احتاجت إلى مادة أُخرى و لزم التسلسل و هو محال. و إذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لايجوز عليه الفساد و العدم، و هو جزء النفس ولا يكون جزئها الباقي ذات وضع و إلا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية، و لكانت ذات وضع و حيّز و هو محال كما بيّن، و إذا كان ذلك الشيء الّذي ثبت بقاؤه مجرّداً عن الوضع و الحيّز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذلا نعني بالنفس إلا جوهراً مجرّداً قابلاً للصور العقلية، فالنفس لايصحّ عليها العدم.

فإن قيل: أليست لها مادة*** توجد فيها قوة حدوثها فلم لايجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فسادها.

فنقول: الفرق ثابت لأنّ الّذي فيه قوة الحدوث هو البدن؛ و ذلك مما يصحّ

---

* قوله: «أن كلّ متجدّد...» أي كلّ حادث فإنّه قبل تجدّده أي حدوثه الخ.

** قوله: «إذا ثبت هذا فنقول:...» و الصواب كما في نسخة مصحّحة: إذا ثبت ذلك فنقول الخ.

*** قوله: «فإن قيل أليست لها مادة...» و تلك المادّة هي البدن.

أن يبقى مع الحدوث. أما الّذى توجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس، و بالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس، فظهر الفرق بين المتباين. هذا ما فى مسفورات القوم، و الحجتان أنما تنهضان دالاً* على امتناع الفساد على جوهر بسيط مباين الوجود عن المادة و لواحقها لاعلى امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطى التعلّقي؟ و مثل ذلك الوجود** كما يمتنع فساده بفساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن، بل لا تجدّد له أصلا، فإنّ كلّ ما هو كائن فاسد و كلّ مالا فساد له لاكون له. و بالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثاً و مفارقاً عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية، و صيرورته مجرّداً بعد ما كان متعلّقاً.

بقى الأشكال فى أنّ وجوده التجرّدى كيف حدث و المجرّد لا تعلّق له بمادة ولاله استعداد وجود.

و الجواب عنه كما سيجيء حسب ما وعدناه لك، و انموذج ذلك الجواب أنّ صيرورة النفس مجرّدة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرّد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلّقى و رجوعها إلى مبدئها الأصلى، فبالحقيقة حدوث الأمر المجرّد لشيء عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل فى حدوث الحافظة للنفس*** و هى خزانة معقولاتها، و أما الّذى ذكر هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث و حامل قوة الفساد. و أنّ البدن فيه قوة حدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوة الفساد إذلا يبقى معها؛

---

* قوله: «أنما تنهضان دالاً...» والعبارة الصحيحة: أنما تنهضان دليلاً على الخ.

** قوله: «و مثل ذلك الوجود...» أى مثل ذلك الوجود المبائن عن المادّة كما يمتنع فساده الخ.

*** قوله: «كما قيل فى حدوث الحافظة للنفس...» فإنّها عبارة عن اتّصال. النفس بالعقل الفعّال و شهودها له.

ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول و اطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية و تارة بمعنى الانفعال و الاتصاف، أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض، فإنّ حامل قوة الحدوث للنفس ليس هوالبدن الحيّ بل شيء آخر كالنطفة و ما يجري مجراها، و هو غير باق عند حدوث الصّورة النفسانية، و البدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى المستكمل بها استكمال الجزء المادي* بالجزء الصوري من المركب، و يجوز أن يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها، و الّذي يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد، ففي قابل كلٍّ من الطرفين أي الكون و الفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء و اعتبار ما فيه الشيء، و اهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظاً، فاستمع ما سيقرع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب.

## فصل (۶)
## في ذكر ميعاد مشرقي

اعلم أنّ المحقق** الفاضل أفضل المتاخرين نصيرالدين محمّدالطوسي ره قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هوالعالم النحرير شمس الدين الخسروشاهي، و سئل عنه بعض المسائل المعضلة طالباً للكشف عن وجوه إعضالها، و حلّ عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب، و كانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة و قد قررها بقوله: ما بال القائلين: بأنّ ما لاحامل لإمكان وجوده و عدمه فإنه لايمكن أن يوجد بعد

* قوله: «استكمال الجزء المادي...» والصواب استكمال الجزء المادّي، كما لا يخفى.

** قوله: «اعلم أن محقق...» العبارة الكاملة المصحّحة هكذا: اعلم أنّ المحقق الفاضل أفضل المتأخرين نصيرالدين محمداً الطوسي ره، الخ.

العدم أو يعدم بعدالوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانية* و امتنعوا عن تجويز فنائها؛ فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً. و إن جعلوها لأجل تجردها عما يحلّ فيه** عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل. و كيف ينبغي لهم*** أن جعلوا جسماً مادياً حاملا لإمكان وجود جوهر مفارق مباين الذات إياه؟ فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لإمكان العدم. و بالجملة ماالفرق بين الأمرين في تساوي النسبتين. هذا ما ذكره بعبارته المنقحة الواضحة الدالة على أنّ ما أُجيب عن هذا الإشكال في الكتب حتى في شرحه للاشارات غير مشبع ولا تام عنده.

و نحن قد أجبنا عن هذا السؤال**** في سالف الزمان بأنّ البدن الإنساني

---

* قوله: «حكموا بحدوث النفس الإنسانيّة» فالحكم بالوجود مناقض لعدم إمكان الوجود بعدالعدم مما لاحامل لإمكان وجوده؛ و هكذا الحكم بالامتناع عن تجويز فنائها مناف لعدم العدم بعدالوجود و عدمه.

** قوله: «عما يحلّ فيه» والصواب عمّا تحلّ فيه.

*** قوله: «و كيف ينبغي لهم» و العبارة المصحّحة هكذا: و كيف ساغ لهم.

**** قوله: «ونحن قد أجبنا عن هذا السؤال...» قال قدّس سرّه في تعليقة على شرح حكمة الإشراق: «و الحاصل أنّ البدن باستعداده يستدعي بالذّات صورة مقارنة و بالعرض صورة مجرّدة لكونها من مبادي تلك الصور. ففاض من المبدأ الفيّاض وجودهما جميعاً. و إذا بطل استعداده بالذات زال عنه الأولى و زوال بزوالها عنه وجودها في نفسه لكون وجودها في نفسه هو وجودها للبدن. و زالت عنه الثانية ولم يزل بزوالها عنه وجودها في نفسها. لأنّ وجودها في نفسها غير وجودها الارتباطي للبدن. و اعلم أن البحث لاينقّح كل التنقيح إلا بعد تحقيق الاتّحاد بين العقل و المعقول كما هو رأي بعض الأقدمين. و الناس عنه في حجاب.

استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صُورة مدبّرة متصرفة فيه تصرفاً يحفظ به تشخصه و نوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض، لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدابير البشرية و الأفاعيل الإنسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالى لايمكن إلا بقوة روحانية* ذات إدراك و عقل و فكر و تميز، فلامحالة يفيض من المبدء الفيّاض الّذى لايخل و لامنع فيه جوهر النفس و حقيقتها، فإذن وجود البدن بإمكانه الاستعدادى ما يستدعى إلا صورة مقارنة له متصرفة فيه بماهى صورة مقارنة، ولكن جودالمبدأ الفيّاض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة** مفارقة أو مفارق مبدأ، و كما أنّ الشىء الواحد يجوز أن يكون جوهراً من جهة و عرضاً من جهة أُخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة فى الذهن، لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية و عرض مفتقر إليه بحسب هذا الوجود الذهنى العلمي بل كيف نفسانى عندهم، و كذا يجوز أن يكون شىء واحد مجعولاً من جهة غير مجعول من جهة أُخرى كالوجود و الماهية لشىء واحد، فكذلك يجوز أن يكون شىء واحد كالنفس الإنسانية مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقلية، أوله ذات عقلية، مادياً من حيث كونه متصرفاً فى البدن أوله قوة متصرفة فى البدن، فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات و مادية من حيث الفعل فهى من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله، و أما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض، و لا فاسدة بفساده، ولا يلحقها شىء من نقائص المادّيات إلا بالعرض فتدبّر.

هذا ما سنح لنا فى سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح، و

---

* قوله: «لايمكن إلا بقوّة روحانية» خبر لقوله: لكن وجود صورة الخ.

** قولـه: «ذات حقيقة...» العبارة الصحيحة هكذا: ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدأ مفارق و كما أن الشىء الواحد الخ.

أمّا الّذى نراه الآن* أن نذكر فى دفع هذا السؤال و حلّ الإعضال فهو أنّ للنفس الإنسانيّة مقامات و نشآت ذاتيّة، بعضها من عالم الأمر و التدبير «قُل الرُّوح من أمر ربّى» و بعضها من عالم الخلق و التصوير «منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم» فالحدوث والتجدّد أنّما يطرءان لبعض نشآتها، فنقول: لمّا كانت للنفس الإنسانيّة ترقّيات و تحوّلات من نشأة أُولى إلى نشأة أُخرى كما أُشير إليه بقوله تعالى: «و لقد خلقناكم ثمّ صوّرنا كم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم» فإذا ترقّت و تحوّلت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجودها وجوداً** مفارقاً عقليّاً لايحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده، فزوال استعداد البدن إيّاها لايضرها ذاتاً و بقاءاً بل تعلّقاً و تصرّفاً إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائى لأنّ ذلك مادى و هذا مفارق عن المادّة، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدء الفعّال فهي بالحقيقة جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أولاً، و استغنائه عنه أخيراً لتبدل الوجود عليه. و كمثال الصيد و الحاجة فى اصطياده إلى الشبكة أولاً، و الاستغناء فى بقائه عند الصياد أخيراً، ففساد الرحم و الشبكة لاينافى بقاء المولود و الصيد ولا يضرّه.

و أيضاً حاجة الشيء إلى أمرّ ما لا يستلزم*** حاجة لوازمه الذاتيّة إليه

---

* قوله: «و أمّا الذى نراه الآن...» و كذلك قولهم: كلّ حادث مسبوق بالمادّة بحيث يكون حالاً فيها يكون فيما يكون حادثاً بالذات لا بالعرض، و البدن اقتضى باستعداده النفس المجرّدة بالعرض لا بالذات.

** قوله: «يصير وجوده وجوداً...» والصواب: يصير وجودها وجوداً الخ.

*** قوله: «و أيضاً حاجة الشيء إلى أمر ما لايستلزم...» الملزوم جهة المادّى، و اللازم جهة التجرّد: فحاجة النفس إلى البدن من جهة الفعل و التصرّف لايستلزم حاجتها إليه من حيث الذات.

كحاجة. الوجود المعلولى إلى جاعل دون ماهيته لأنّها غير مجعولة كما مرّ، مع أنــه مــن لــوازم الوجود، و ككون وجود المثلث معلولا و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولاً.

ثمّ اعــلم أنّ العلّة المعدة علّة بالعرض* عند التحقيق، و ليست علّيتها كعلّية العلــل الموجبة حتى يقتضى زوالها زوال المعلول**. و ما ذكروه من قولهم: كلّ ما لا حامل لإمكان وجوده أو عدمه فإنّه لايمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعــد الوجود، لايستلزم القول بأنّ ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه لايمكن أن يوجــد بعد الوجود؛ إذ ربّما يكون وجوده السابق من غير حامل كافياً فى رجحان وجوده اللاحق؛ و ذلك إذا كان وجوده اللاحق طوراً آخر من الوجود بــأن يكــون كمــالاً و تمامــاً لوجــوده الســابق، و مــن نظر فى مراتب الأكوان الاشــتدادية لموجــود كونى كالسـواد فى اشتداده، و كحرارة الفحم فى اشتدادها، وجــد أنّ حــامل إمكــان كــلّ فرد ضعيف وقوته يزول عنه ذلك الإمكان ولا يــزول حقــيقة ذلــك الفــرد بــل يشتد، و إنما يزول نقصه و ضعفه فلا يلزم فى الحــركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشىء و استعداده منشئاً لزوال وجــوده بــل لتــبدل وجوده، و تبدل وجود الشىء قد يكون إلى عدمه، و قد يكــون إلى وجــود أقــوى و أكمل من وجوده المتقدم، و من هذا القبيل بطلان اســتعداد البدن للنفس فإنّه لايستدعى*** إلا زوال وجودها البدنى المفتقر إلى مــادةالــبدن، و زوال وجودها الأُولى و تبدلــه لايلزم أن يكون بطريان العدم علــيه بل بطريان الوجود الأقوى لها. فالقاعدة المذكورة أى كون ما هو حامل

* قوله: «أن العلّة المعدّة علّة بالعرض...» أى علّة لقبول القابل فى تهيّؤ المادّة.

** قوله: «حتى يقتضى زوالها زوال المعلول» لكن وجود المعلول يقتضى وجودها.

*** قوله: «لايستدعى...» العبارة الكاملة هكذا: فإنه لايــستدعى؛ و قد سقطت عبارة «فإنه» فى الطبع.

لامكـان وجـود الشيء فزواله أو زوال استعداده يستدعى زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه، لكن زوال كلّ وجود خاص بخصوصه لايلزم إلى عدم مطلق له بل ربّما يكون تبدله إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات.

فـإن قلـت: نـنقل الكـلام إلى حـدوث ذلك الوجود المفارقى للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى مادة، و المجرد لا مادة له.

قلـت: الحـادث هاهـنا لـيس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه، لانفس وجود ذلك المفارق، و ذلك الاتصال أو الوجود الرابطى أو مـا شئت فسمّه حدوثه مسبوق بالاستعداد، و حامل هذا الاستعداد هوالنفس مـا دامـت متعلّقة بالبدن، و حامل فعلية ذلك الاتصال هوالنفس عند اتحادها بـالعقل، و قد مرَّ أنَّ حامل قوة الشيء غير حامل وجوده، و إن وجب أن لا يكون مباينا صرفاً أيضاً.

ثمَّ إنَّ الحكمـاء الآلهـيّين قد أثبتوا للطبائع حركة جبلّية * إلى غايات ذاتية كمـا مرَّ غير مرَّة، و أثبتوا لكلّ ناقص ميلا أو شوقاً غريزياً إلى كماله، و كلُّ نـاقص إذا وصـل إلى كماله أوبلغ إلى إنيّته ** إتحد به و صار وجوده وجوداً آخـر،و هـذه الجبلّـية في طبـيعة هذا النوع الإنسـانى إلى جانب القدس معلوم مشـاهد لصـاحب البصيرة، فإذا بلغت النفس في استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحوّلت عقلا محضاً اتحدت بالعقل الفعّال و صارت عقلا فعّالا ***، بل ما كانت عقلا منفعلا أى نفساً و خيالاً فزالت عن المادة و سلبت عنها القوَّة

---

* قوله: «حركة جبلّية» أى حركة جوهريّة إلى غايات ذاتيّة.

** قولـه: «أو بلغ إلى إنيّته» في نسخة مصححّة: أو بلغ إلى أمنيته. و قوله: «و هذه الجبلّـية...» العبارة الصحيحة هكذا: و هذه الحركة الجبلّية في طبيعة هذا النوع الخ.

*** قوله: «و صارت عقلاً فعّالاً...» العبارة في نـسخة مصحّحة هكذا: و صارت عقلاً فعّالاً بعد ما كانت عقلاً منفعلاً الخ.

و الإمكان و صارت باقية ببقاء الله سبحانه.

و بالجملة تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسّر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعّال، و مصير الأشياء فى المبدء المتعال و ذلك ميسر لما خلق له، و اعلم أنّ نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصلة بعضها ببعض، و نهاية كلّ مرتبة بداية مرتبة أُخرى*. و آخر درجات هذه النشآت التعلّقية أوّل درجات النشأة التجردية، و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سنوح حالة فلا يتغيّر ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لايتغير بصدورها منه كما علمت فى الفصل السابق، فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدد، فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كى تدرك ما ذكرناه، متنوّراً بيت قلبك بإشراق نورالمعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة و الالهام، و الله يدعو إلى دار السلام.

## فصل (۷)
## فى أن سبب النفس الناطقة أمر مفارق عقلى

قد سبق فيما مضى أنّ علّة النفوس لا يجوز أن يكون هى الجسم بما هو**

---

* قوله: «و نهاية كلّ مرتبة بداية مرتبة أخرى...» قد تقدّم الكلام فى ذلك أيضاً فى آخر الفصل الأول من الباب السابع من هذا المجلّد فى سفر النفس حيث قال: فهى حين حدوثها نهاية الصور المادّيات و بداية الصور الإدراكيات و وجودها حينئذٍ آخر القشور الجسمانيّة و أوّل اللّبوب الروحانيّة.

** قوله: «هى الجسم بما هو...» العبارة الكاملة هكذا: هى الجسم بما هو جسم و إلا لكان كل جسم كذلك الخ.

و قوله: «لأن تلك القوة الخ»، العبارة أيضاً مضطربة و صوابها هكذا: لأنّ تلك القوّة لايخلو إما أن تحتاج فى وجودها إلى ذلك الجسم، أولا تحتاج إليه فى وجودها بل فى تأثيرها فقط الخ. قوله: بل

جسم و إلا لكان كلّ جسم كذلك؟ و لا أيضاً يجوز أن تكون قوة جسمانية لأنّ تلك القوة لايخلو إمّا أن تحتاج فى وجودها إلى ذلك الجسم أولا تحتاج إليه فى وجودها بل فى تأثيرها فقط و كلا الشقين ممتنع، فتأثيرها فى وجود النفس ممتنع، و قد فرضت مؤثرة هذا خلف. أما بطلان الأول فلوجوه:

أمّا أولا فلأنّ الصورة الجسمانية إذا فعلت فى شىء كان فعلها لمشاركة القابل والقابل هو الجسم، و الجسم ممتنع أن يكون جزءاً من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه.

و أمّا ثانياً فلأنّ الصورة الجسمانية أنّما تؤثر بواسطة الوضع و حيثيته؛ لأنّ حيثية الوضع داخلة فى قوام وجوده الجسمى، و يمتنع حصول الوضع بالقياس إلى مالا وضع له*.

و أمّا ثالثاً فلأنّ العلّة أتم و أقوى من المعلول، و الجسمانى أضعف وجوداً من المجرد لأنّ وجوده قائم بالمادة و وجود المجرد مستغن عنها**. فإذن المؤثر فى النفس يمتنع أن يكون محتاجاً إلى الجسم فى وجوده.

و أمّا بطلان الثانى و هو أن يكون تلك القوة الموجدة للنفس غير محتاجة إلى الجسم فى وجودها بل فى موجديتها*** فلأنّ الّذى يحتاج فى فاعليته إلى الجسم هو الّذي يفعل فعلا يمكن أن يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه و بين معلوله، و توسيط الجسم لايتصوّر إلا من جهة وضعه و مقداره إذ جسمية الجسم بالوضع و المقدار، فلا محالة يختلف نسبته بالقرب و البعد إلى ما يؤثر فيه و بحسبهما يختلف تأثيره. فتأثيره فى شىء يتوقف على أن يكون ذلك

---

فى تأثيرها فقط، كالنفس.

* قوله: «بالقياس إلى ما لا وضع له» أى النفس.

** قوله: «و وجود المجرد مستغن عنه» و الصواب مستغن عنها أى عن المادّة.

*** قوله: «بل فى موجوديتها» العبارة مصحّفة و الصواب: بل فى موجديّتها.

الشيء قريباً منه ضرباً من القرب، إذ لو لم يتوقف على القرب و لم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره في القريب كتأثيره في البعيد؟ فلا يكون لذلك الجسم* دخلا في التأثير لأنّ وجود الجسم و نحو تشخّصه أنما يكون بوضع خاص له. فإن كان التأثير في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل ممّا يصحّ عليه القرب و البعد فلا يكون** أمراً مجرداً روحانياً، فإذن كلّ ما يفعل بمشاركة الجسم و بواسطته فهو ذو وضع، و ينعكس انعكاس النقيض إنّ ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يوجد بواسطة الجسم***، و النفس ممّا لا وضع له، فإذن لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم. فإذن فاعل النفس غني في ذاته و فاعليته عن المادة، فالفاعل للنفس الناطقة أمر قدسيّ مفارق عن المادة و علائقها سواءاً كان صورة أو نفساً أُخرى، و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعّال عند الحكماء، و عندالأوائل و عظماء الفرس سمّي «روان بخش» بلغتهم، و وجه التسمية بالعقل أنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته**** فإنّ كلّ مجرّد عن المادة كما مرّ في مباحث العقل و المعقول يجب أن يكون عاقلا لذاته، و إنّ عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أُخرى فذاته عقل و عاقل و

---

* قوله: «فلايكون لذلك الجسم» أي الجسم المفروض آلة.

** قوله: «فلايكون...» ضميرالفعل راجع إلى الفعل في قوله: وجب أن يكون ذلك الفعل الخ. و قوله: «فإذن كلّما يفعل»، و العبارة الصحيحة: فإذن كلّ ما يفعل الخ.

*** قوله: «امتنع أن يكون بواسطة الجسم...» و الصواب كما في نسخة مصحّحة: امتنع أن يوجد بواسطة الجسم. و قوله: «أمر قدسي مفارق عن المادة...» قال بعضهم كما في تعليقة مخطوطة من النسخ التي عندنا: ينبغي أن تكون العبارة هكذا: أمر قدسي غير مقارن بالمادة. فيظهر وجهه بالتأمّل في قوله سواء كان الخ.

**** قوله: «معقولة لذاته بذاته» أي لابصورة زائدة.

معقول، و إنّما سمّی بالفعّال لوجوه ثلاثة:

أحدها أنّه موجد أنفسنا و مخرجها من حدّ العقل بالقوّة إلی حدّ العقل بالفعل.

و ثانيها أنّه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شیء بالقوّة، و هو كلّ المعقولات بل كلّ الموجودات بوجودها العقلی، فأطلقوا عليه فعّالاً مبالغة فی الفعل، فعلی هذا كلّ عقل فعّال.

و ثالثها أنّه الموجد لهذا العالم و مبدء صورها الفائضة منه علی موادها.

و أمّا بيان أنّ ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود، فهو لأنّه آخر المفارقات العقليّة الّذی فيه شوب كثرة، و الباری واحد حق فی غاية العظمة و الجلال و النفوس كثيرة*.

فإن قلت: لم لايجوز أن يكون بعض النفوس علّة لبعض كنفس الوالد فی نفس المولود.

قلنا: قد مرّ فيما سبق أنّ تأثير النفس فی شیء بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لاوضع له بالقياس إليها، و هذا أولی ممّا ذكره الشيخ فی كتاب المباحثات: من أنّ النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علّة لوجود نفس فلا يخلو إمّا أن تكون واحدة أو أكثر من واحدة، فإن كانت واحدة فإمّا أن تكون معيّنة أو غير معيّنة، و الأول محال لأنّ ليس أحدالمتفقين فی النوع أولی بأن يكون علّة للآخر دون العكس. و الثانی أيضاً محال لأنّ المعلول المعين يستدعی علّة معينة، و أمّا إن كانت كثيرة فهو باطل أيضاً لأنّه ليس عدد أولی من عدد** فكان يجب أن يكون المؤثر فی النفس الواحد جميع النفوس المفارقة

---

* قوله: «والنفوس كثيرة» لايمكن صدورها عن الواحد من جميع الجهات.

** قوله: «لأنه ليس عدد أولی من عدد...» أی لمّا لم يكن عدد أولی من عدد يجب أن تكون العلّة كلّ النفوس و مجموعها لا البعض.

و ذلك محال لأنّ الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لأنّ المجموع الّذى قبل زماننا أقل من هذا المجموع* و كان كافياً، و بعض آحاد المجموع إذا كان كافياً لم يكن ذلك المجموع مؤثراً لما علمت من امتناع توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد، فإذن لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض آحادها دون بعض، فإذن يمتنع استناد وجود النفس إلى شيء من ذلك و هو المطلوب، لأنّ هذه الحجة مبتنية** على اتحاد النفوس في الماهية و هي عندنا كما سيجيء من أحوالها متخالفة الأنواع بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكية أو الشيطانية أو البهيمية أو السبعية و إن كانت متحدة النوع في أول نشأتها و سزاجة ذاتها القابلة للهيئات و العلوم، فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها في شيء من الملكات من القوّة إلى الفعل علّة لبعض لم يلزم ما ذكره***.

تمّ القسم الأول من سفر النفس و هو السفر الرّابع حسب ترتيب النسخة المطبوعة و أمّا على ما عندنا من النسخة الخطيّة المستنسخة من النسخة المستنسخة من نسخة المؤلف عام ۱۲۱۰ هجريّة هو السفر الثّالث و لعلّه أوفق لتطبيق أسفار الكتاب على أسفارالسلاك و العرفاء الّتى رتّب المؤلّف كتابه طبق حركاتهم و أسفارهم إلى الحقّ هذا ولا يخفى على القارىء الكريم ما بذلنا من المجهود العظيم و السّعي البليغ في إتقان الكتاب و تصحيحه و إخراجه بهذا

---

* قوله: «أقلّ من هذا المجموع» أى من هذا المجموع الحاصل في زماننا، لأن المجموع الأول جزء المجموع الثانى.

** قوله: «لأنّ هذه الحجّة مبتنية...» تعليل لقوله: و هذا أولى ممّا ذكره الشيخ في كتاب المباحثات من أن النفوس الخ.

*** قوله: «لم يلزم ما ذكره» در شنبه ۱۱ فروردين ۱۳۶۳ هـ. ش تدريس باب هفتم به پايان رسيد، و الحمدلله ربّ العالمين.

الاسلوب اللّطیف و الترتیب الأنیق و نحمدالله علی هذا التوفیق و نسئله أن یوفقنا لطبع سائر أجزاء الکتاب کما أنّا نقدّم الشّکر الجزیل و الثّناء الکثیر علی الفضلاء الّذین ساعدونا و ساهمونا فی طبعه و تصحیحه فجزاهم الله خیر جزاء الشّاکرین. و الله ولیّ التّوفیق و الإحسان.

# الباب الثامن

## في إبطال تناسخ النفوس و الأرواح* و دفع ما تشبث به أصحاب التناسخ و فيه فصول

### فصل (۱)

### في ابطاله بوجه عرشي

اعلم أنّ هذه المسألة من مزال الأقدام و مزالق الأفهام، و منشأها أنّ الّذي ورد في كلام السابقين الأوّلين من الأنبياء الكاملين و الأولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل و التناسخ، و الّذي يحكى عن الأوائل كأفلاطون و سقراط و غيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين. و نحن بفضل الله و إلهامه عُلّمنا

---

* قوله: «في إبطال تناسخ النفوس و الأرواح...» اعلم أن العين الرابعة و الخمسين من رسالتنا الموسومة بعيون مسائل النفس، و شرحها من كتابنا سرح العيون في شرح العيون. في البحث عن إبطال تناسخ النفوس و الأرواح و دفع ما تشبّث به أصحاب التناسخ؛ و إن شئت فراجع أيضاً النكتة ۸۴۹ من كتابنا الفارسي «هزار و يك نكته» أي ألف نكتة و نكتة في إبطال التناسخ أيضاً؛ و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

ببرهان* قوى على نفى التناسخ مطلقا سواءاً كان بطريق النزول أو الصعود، و هو أنّ النفس كما علمت مراراً لها تعلّق ذاتى بالبدن** و التركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي و أنّ لكل منها مع الآخر حركة ذاتيّة جوهريّة، و النفس فى أول حدوثها أمر بالقوّة فى كلّ مالها من الأحوال و كذا البدن، و لها فى كل وقت شأن آخر من الشؤون الذاتيّة بإزاء سنّ الصبا و الطفوليّة و الشباب و الشيخوخة و الهرم و غيرها، و هما معا يخرجان من القوّة إلى الفعل، و درجات القوّة و الفعل فى كلّ نفس معينة بإزاء درجات القوة و الفعل فى بدنها الخاص به مادام تعلّقها البدنى، و ما نفس إلا و تخرج من القوة إلى الفعل فى مدّة حياتها الجسمانية، و لها بحسب الأفعال و الأعمال حسنة كانت أو سيّئة ضرب من الفعليّة و التحصيل فى الوجود*** سواءاً كان فى السعادة أو الشقاوة؛ فإذا صارت بالفعل فى نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أُخرى فى حدّ القوّة المحضة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نطفة و علقة، لأنّ الحركة جوهريّة ذاتية لايمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق؛ فلو تعلّقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جنيناً أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوة و الآخر بالفعل، و كون الشىء بما هو بالفعل بالقوّة، و ذلك ممتنع لأنّ التركيب بينهما طبيعى اتحادى، و التركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل و الآخر بالقوة.

هذا ما سنح لنا بالبال و بيانه على الوجه المقرر عند القوم أنّ الصورة فى كلّ مركب طبيعي من مادة و صورة سواء كانت نفساً أو طبيعة بينها و بين مادتها

---

* قوله: «علّمنا ببرهان...» علّمنا فعل مجهول من التعليم، صيغة المتكلّم مع الغير.

** قوله: «تعلّق ذاتى بالبدن» أى تعلّق ذاتى وجودى بالبدن.

*** قولــه: «من الفعل و التحصيل فى الوجوب» العبارة مغلوطة صحيحها هكذا: من الفعلية و التحصيل فى الوجود.

سواء كانت بدناً حيوانياً أو جسماً طبيعيًا آخر أو أمراً آخر نوع اتحاد لايمكن زوال إحديهما و بقاء الأُخرى بما هما مادة أو صورة؛ فإنّ نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص الى الكمال كما* برهن عليه بالبيانات الحكمية و التعليمات الإلهية؛ فوجود كلّ مادة أنّما هو بصورتها الّتي يخرج بها من القوة إلى الفعل، و هذيّة كلّ صورة من حيث ذاتها وماهياتها بما هي تلك الصورة بمادتها الّتي هي حاملة تشخصها و مخصصة أحوالها و أفعالها الخاصة، فإذا تكوّنت مادة من المواد فهي إنّما تكوّنت بتكون صورتها معها الّتي من سنخها، و إذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت أنّ صورة كلّ شيء تمامه و كماله، فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لأنّ تمام الشيء مقوّمه وعلّته، و كذا كمال الشيء بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشيء، نعم ربّما تكون الصورة لا بماهي صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتاً مستقلة و صورة لذاتهما لها وجود آخر؛ و حينئذ وجودها لا يستلزم وجود مادة معها، و كذلك قد يكون لمادة الشيء لا بماهي مادة له تقوم بصورة أُخرى غير تلك الصورة فتوجد معها و تتحد بها في نحو آخر من الوجود؛ و ذلك لأنّ حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شأنها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صور نوعية، فكما أنّ كلّ حصّة من الجنس إذا عدمت عدم معها الفصل المحصّل لها، و كذا إذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصّة الجنسيه الّتي يتحد معها و يتقوّم بها نوعاً فكذلك حال كل نفس نسبتها إلى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون و الفساد؛ فإنّ النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن و علّة صورية لماهية النوع المحصّل النفساني، و البدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به و علة مادية للنوع، و قد

* قوله: «نسبة النقص كما...» في العبارة سقط، و كاملها هكذا: فإنّ نسبة المادّة إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال كما برهن عليه الخ.

علمت غير مرة أنّ النفس مادامت تكون ضعيفة الجوهر خسيسة الوجود تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور و الأعراض؛ فإذا كان الأمر بينهما على هذا النحو كان التلازم في الوجود و المعية الذاتية بينهما على الوجه الّذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولى ثابتاً لامحالة؛ فكان زوال كلّ منهما يوجب زوال الآخر. و لكن لما كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلّقي الانفعالي الطبيعي سواءاً كان عقلياً محضاً أو غيره ففسادها من حيث كونها نفساً أو صورة أخرى طبيعية* لايوجب فساد ذاتها مطلقا لأنّ ذاتها قد تحصّلت بوجود مفارقي و ذلك الوجود يستحيل تعلّقه بمادة بدنية بعد انقطاعها. فقد ثبت و تحقق أنّ انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر مستحيل، و هذا برهان عامّ يبطل به جميع أقسام التناسخ سوءاً كان من جهة النزول أو من جهة الصعود أو غير ذلك**.

و ستعلم الفرق بين التناسخ و المعاد الجسماني بوجه مشرقي، و كذا بينه و بين ما وقع في قوم موسى(ع) كما حكي الله تعالى عنه بقوله: «و جعل منهم القردة و الخنازير» فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصرى أو طبيعى*** إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال سواءاً كان في النزول إنسانياً كان و هو النسخ أو حيوانياً و هو المسخ أو نباتياً و هو الفسخ أو جمادياً و هو الرسخ أو في الصعود و هو بالعكس من الّذى ذكرناه، و إن كان إلى الجرم الفلكى كما ذهب إليه بعض العلماء و حكى الشيخ الرئيس عنه و صوّبه ما قاله في نفوس البله و المتوسطين

---

* قوله: «أو صورة أخر طبيعيّة» و الصواب: أو صورة أخرى طبيعيّة.

** قوله: «أو غير ذلك» كأن يكون من بدن إنسان إلى بدن انسان آخر، أو من بدن حيوان إلى بدن حيوان آخر.

*** قوله: «من بدن عنصرى أو طبيعى...» شامل للفلك أيضاً. و قوله: «سواء كان في النزول إنسانياً...» أى من بدن إنسانى إلى بدن آخر أدون و أنزل من الأول.

من أنها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعى عن هذا البدن إلى جرم فلكى.

و أما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأُخروية و صيرورتها بحسب ملكاتها و أحوالها مصوّرة بصورة أُخروية حيوانية أو غيرها حسنة بهيّة نورية أو قبيحة رديّة ظلمانية سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع حاصلة من أعمالها و أفعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصورة و الهيئآت، فليس ذلك مخالفاً للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان، محقق عند أئمة الكشف و العيان، مستفاد من أرباب الشرائع الحقة و سائر الأديان، دلّت عليه ظواهر النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية بل الكتاب و السنة مشحونة بذكر تجسم النفوس بصور أخلاقها و عاداتها و نيّاتها واعتقاداتها تصريحاً و تلويحاً كما فى قوله تعالى: «ما من دابة فى الأرض* ولا طائر يطير بجناحيه إلا أُمم أمثالكم ما فرّطنا فى الكتاب من شيء» و قوله تعالى: «و جعل منهم القردة و الخنازير و عبد الطاغوت» و قوله تعالى: «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» و قوله تعالى: «شهد عليهم سمعهم و أبصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون» و شهادة الأعضاء بحسب هيئآتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر أفعالها فى الدنيا و قوله تعالى: «يوم تشهد عليهم أُلسنتهم و أيديهم و أرجلهم بما كانوا يعملون» فصورة الكلب مثلا و لسانه أو صوته الّذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الّذى هو الشرّ، و على سوء باطنه و عادته، و كذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد عليها أعضاؤها بأفعالها السيّئة، و كقوله تعالى: «و نحشرهم يوم القيمة على

---

* قوله: «ما من دابّة فى الأرض...» أى حاصلة و متولّدة من المسوخات. و قوله: «ما فرّطنا فى الكتاب من شيء» سواء كان فى الدنيا كالمسوخات أو فى الآخرة. و قوله: «و جعل منهم القردة و الخنازير...» قال المجاهد ما مسخت صورتهم ولكن قلوبهم تمثّل بالقردة. و قوله تعالى: «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» يعنى بعد المفارقة عن البدن مبدأ و معاد.

وجوههم*» و كقوله تعالى: «فيها زفير و شهيق» و كقوله تعالى: «قال اخسؤوا فيها ولا تكلّمون» إلى غير ذلك من آيات النسخ.

و أمّا ما وقع في الحديث فكقوله(ص): يحشر الناس على وجوه مختلفة أي على صور مناسبة لأعمالها المؤدية إلى ضمائرها و نياتها و ملكاتها المختلفة و كقوله(ص): كما تعيشون تموتون و كما تنامون تبعثون، و روى عنه إنّه قال(ص): يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير، و في الحديث أيضاً ما معناه من خالف الإمام في أفعال الصلاة يحشر و رأسه رأس حمار، فإنّه إذا عاش في المخالفة الّتي هي عين البلاهة تمكّنت فيه، و لتمكّن صفة الحماقة فيه يحشر على صورة الحمار**، و في حديث آخر في صفة المنافقين يلبسون للنّاس جلود الضأن و قلوبهم كالذئاب. هذا كلّه بحسب تحوّل الباطن من حقيقة الإنسانية قوة أو فعلا إلى حقيقة أخرى بهيمية أو سبعية، و بالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه تحوّل بحسب الباطن، ثمّ حشر الأرواح إلى صورة تناسبها في الآخرة أمر ورد في جميع الأديان و لذا قيل ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ. و ظنّي أنّ ما هو منقول عن أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله من أعاظم الفلاسفة مثل سقراط و فيثاغورس و أغاثاذيمون و أنباذ قلس من إصرار هم على مذهب التناسخ لم يكن معناه إلا الّذي ورد في الشريعة بحسب النشأة الآخرة.

و كذا ما نقل عن المعلّم الأول من رجوعه من انكار التناسخ إلى رأى أستاده أفلاطون كان في هذا المعنى من انبعاث النفوس الإنسانية الردية الناقصة في العلم و

---

* قوله: «و كقوله تعالى: و نحشرهم يوم القيمة على وجوههم» أي على صورهم.

** قوله: «ولتمكّن صفة الحماقة فيه يحشر على صورة الحمار» لأنّ المخالفة مع الاقتداء عين البلاهة. و قوله: «جلود الضأن» الضأن من الغنم ما يقال بالفارسية: ميش. و قوله: «بحسب تحوّل الباطن من حقيقة الإنسانية...» كالمسوخات في هذا العالم. و قوله: «و بالجملة ثبوت النقل...» و النقل هو التناسخ. أي النقل من هذه الصورة إلى هذه.

العمل أو في العلم فقط إلى صور تناسب نفوسها أما المجرمة الشقية فإلى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لأخلاقها و عاداتها الردية الّتي غلبت عليهم في الدنيا، و أما السليمه المتوسطة فيهما* أو الناقصة في العلم الكاملة في العمل فإلى صورة حسنة بهية مناسبة لأخلاقهم أيضاً، و ذلك لأنّ التناسخ على المعنى المشهور الّذي ذهب إليه التناسخية مبرهن البطلان محقق الفساد. و أما النفوس المبالغة إلى حد العقل بالفعل أى الكاملون في العلم سواء كملوا في العلم أو توسطوا فيه فالجميع متفقون على خلاصهم عن الأبدان طبيعية كانت أو أُخروية، و سواء كان النقل الّذي** قالوا به حقاً أو باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عنالأجرام و الأبعاد كما عن الحركات و المواد.

## فصل (۲)

## في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب أصحابه و هدم آرائهم

أما إبطال ما قاله بعض التناسخية و هو انتقال النفوس الإنسانية*** من أبدانهم إلى أبدان الحيوانات المناسبة لها في الأخلاق و الأعمال من غير خلاص

---

* قوله: «و أما السليمة المتوسطة فيهما» أى في العلم و العمل. وقوله: «و ذلك لأن التناسخ...» تعليل لقوله و ظنّي أن ما هو منقول عن أساطين الحكمة الخ. و قوله: «سواء كملوا في العلم...» العبارة مصحّفة، و الصواب: سواء كملوا في العمل.

** قوله: «سواء كان النقل الذى...» أى النقل والتناسخ الذى قالوا به الخ.

*** قوله: «ما قاله بعض التناسخيّة و هو انتقال النفوس الإنسانية...» إنهم كانوا قائلين بأن حياة جميع الحيوانات الأرضيّة بانتقال النفوس الإنسانيّة إليها، فلا حيوان عند هؤلاء و هم يوذاسف التناسخي و منْ قبله من حكماء بابل و فارس كما هوالمشهور غيرالإنسان إلا أنه نسخ البعض و بقي الباقي، و سينسخ الباقي في عالم غرور إن كان من الناقصين، أو سيرفع إلى عالم النور إن كان من الكاملين، كما سيأتي شرحه و بسطه في هذا الفصل.

كما ذهب إليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية، و هم أقل الحكماء تحصيلا و أسخفهم رأياً حيث ذهبوا إلى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لأنها جرمية دائمة التردد في أبدان الحيوانات و غيرها فهو أخفّ مؤنة* و أسهل مأخذاً و ذلك لأنا نقول: لايخلو إما أن تكون منطبعة في الأبدان أو مجردة و كلاهما محال، أمّا الأول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الإنسانية، و مع استحالته مناف لمذهبهم أيضاً لامتناع انتقال المنطبعات صوراً كانت أو أعراضاً من محل إلى محل آخر مبائن للأول، و إنما قيدنا المحل الآخر بالمبائن لأنّ للصور الطبيعية استحالات و انتقالات ذاتية و استكمالات جوهرية من طور إلى طور، و الأبدان أيضاً تتحول بحسب الكمية و الكيفية بل النوعية أيضاً على وجه الاتصال، و ذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب. و أما الثاني فلأنّ العناية الإلهية تأبى ذلك لأنها مقتضية لايصال كل موجود إلى غايته و كماله، و كمال النفس المجردة أمّا العلمي فبصيرورتها عقلا مستفاداً فيها صور جميع الموجودات، و أما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلّقات و تخليتها عن رذائل الأخلاق و مساوي الأعمال**، و صفاء مرآتها عن الكدورات، فلوكانت دائمة التردد في الأجساد من غير خلاص إلى النشأة الأُخرى و لا اتصال إلى ملكوت ربّنا الأعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أبد الدهر و العناية تأبى ذلك.

و أمّا إبطال ما ذهب إليه طائفة أُخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكروه و هو ضربان آخران.

---

* قوله: «فهو أخف مؤنة...» جواب لقوله: أما إبطال ما قاله بعض التناسخيّة.

** قوله: «و مساوي الأعمال» قد حرّفت كلمة المساوي في الطبعة الأولى الرحلية بالساوي أي «و ساوي الأعمال»؛ و المساوي أصلها من سوء بقلب الهمزة ياء، و بدت مساويه أي معايبه و نقائصه.

أحدهما ما نسب إلى المشرقيين إنّ أول منزل للنور الإسفهبدى* الصيصية الإنسانية و يسمونها باب الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانية و النباتية، و هذا هو رأي يوذاسف التناسخي القائل بالأكوار و الأدوار، و هو الّذى حكم بأنّ الطوفان النوحي يقع في أرضها و حذّر بذلك قومه، و قيل: هو الّذى شرّع دين الصابئية لطهمورث الملك، فقالوا، إنّ الكاملين من السّعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي و الملأ الأعلى و تنال من السعادة مالا عين رأت، ولا أُذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، و أما غير الكاملين من السعداء كالمتوسّطين منهم و الناقصين في الغاية و الأشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن إلى تدبير بدن آخر على اختلافهم في جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل إلى تدبير بدن آخر من النوع الإنساني لا إلى غيره. و بعضهم جوز ذلك ولكن اشترط أن لايكون إلى بدن حيواني**. و بعضهم جوّز النقل من البدن الإنساني إلى البدن النباتي أيضاً، و بعضهم إلى الجماد أيضاً و إليه ميل إخوان الصفاء***.

و ثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصّعود فزعموا أنّ الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لاغير، و أنّ المزاج الإنساني يستدعى نفساً أشرف و هي الّتي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية، فكلّ نفس أنما يفيض على النبات فتنتقل في أنواعه المتفاوتة المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتّى تنتهي إلى المرتبة

---

* قوله: «للنور الإسفهبدى...» أي النفس، والإسفهبد معرّب اسپهبد و سپهسالار. و الصيصية أي الحصار و المراد به هوالبدن. و يسمّونها أي و يسمّون الصيصية باب الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانيّة و النباتية.

** قوله: «ولكن اشترط أن لايكون إلى بدن حيواني» كلمة لا كما في الطبعة الأولى الرحلية زائدة، والصواب: «ولكن اشترط أن يكون إلى بدن حيواني».

*** قوله: «و إليه ميل إخوان الصفاء...» و قد طبع كتاب إخوان الصفاء في مجلدات عديدة.

المتناخمة لأدنى مرتبة من الحيوان كالنّخل ثمّ ينتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان كالدود مترقية منها إلى الأعلى فالأعلى حتى تصعد إلى رتبة الإنسان متخلصة إليها من المرتبة المتاخمة لها.

و لنذكر حججاً على إبطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مطلقا، و بعضها خاصة يبطل بها أحد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة فى طلب المذهب الحق فى سلوك الآخرة.

أما الحجّة العامّة* فهى أنّ النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج و خروجه عن قبول تصرفها فلايخلو حالها إما أن تنتقل إلى عالم العقل أو إلى عالم الأشباح الأُخروية أو إلى بدن طبيعى آخر من هذا العالم أو تصير معطلة عن تدبير نفسانى، فالاحتمالات لاتزيد هذه الأربعة، و الأخيران باطل** فبقى أحدالأولين، أحدهما للمقرّبين، و ثانيهما لأصحاب اليمين و أصحاب الشمال على طبقات لكل صنف، فأما بطلان الأخيرين أمّا التعطيل فلما تقرر من أنّ التعطيل محال، و أما التناسخ فلأنه إذا اشتغلت*** بتدبير بدن آخر فذلك البدن لابد أن يحدث فيه استعداد خاص و قدمر فيما سبق أنّ النفوس بما هى نفوس حادثة، و أنّ حدوث الأشياء سيما الجواهر لابد و أن ينتهى إلى عللٍ مفارقة**** غير جسمانية لامتناع كون جسم علّة لنفس، ولا كون صورة طبيعية علّة لها، ولا أيضاً كون نفس علّة لها، فإذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس؛

---

* قوله: «و أما الحجّة العامّة...» أى الحجّة العامّة على إبطال التناسخ.

** قوله: «و الأخيران باطل» والصواب باطلان، و السهو من الكاتب.

*** قوله: «إذا اشتغلت...» أى إذا اشتغلت النفس بتدبير بدن آخر.

**** قوله: «لابد و أن ينتهى إلى العلل مفارقة» و الصواب إلى علل مفارقة؛ و العلل من طغيان قلم الناسخ.

فالأعـراض كذلـك عـلى الوجـه الأولى لأنّهـا* تابعة للأمور المذكورة لكنّ هذه الكيفـيات الاسـتعدادية مـن الأمزجة و غيرها مخصصات و مُهَيِّئات لتأثير المؤثر العقـلي؛ فحـدوث كـلّ صـورة أونفس من المبدء الدائم الفيض لايتوقف إلا على اسـتعدادات القوابـل**، و الّذي يقبل النفس هو البدن؛ فإذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ ألبتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها. فإذا حدث البدن و فرضـنا أنّ نفسـاً تعلّقت به على سبيل التناسخ فلابد أن يفيض عليه نفس أُخرى مـن المـبدء عـلى الوجـه الّـذي بيناه، فيلزم أن يكون لبدن و احد نفسان و ذلك بـاطل؛ لمـا مضى أنّ لكل بدن نفساً واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الّذي لها و تشخصه، ولا يمكن أن يكون لوجود واحد ذاتان و وجـودان، و ما من شخص إلا و يشعر بنفس و ذات واحدة لـه، و ليس لأحد مـنهم أن يقـول: الـنفس المتناسـخة منعت من حدوث النفس الأُخرى إذ ليس إحداهمـا بالمنع أولى من الأُخرى، و قد أشرنا إلى أنّ استعداد المادة البدنية لقبول الـنفس من الواهب للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نورالشمس استقامة و انعكاسـاً إذا رفـع الحجـاب مـن وجهه فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم صقيل*** ينعكس منه نورالشمس الواقع عليه إلى ذلك الجدار أشرق عليه النوران الشمسـيان الاستقامي و الانعكاسي، و لا يمنع وقوع النور الانعكاسي وقوع النور الاسـتقامي عليه، فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع؛ فالتناسخ ممتنع مطلقا سواءاً كان على وجه الصعود أولا.

---

* قوله: «على الوجه الأول و لأنّها» العبارة محرّفة و صوابها هكذا: على الوجه الأولى لأنّها تابعة الخ.

** قوله: «على استعداد القوابل» العبارة الصحيحة هكذا: على استعدادات القوابل.

*** قولـه: «ثَمَّ جسم صقيل...» ثم بفتح الثاء المثلّثه و الميم المشدّدة و ذلك الجسم الصقيل كالمرآة؛ و قوله: «نور الشمس الواقع عليه» ضمير عليه راجع إلى جسم صقيل.

و أما منع كلية المقدّمة المذكورة أى فيضان الأمر على القابل* الإنسانى من المبدأ ابتداءاً عند استعداده مستنداً بأنّ نفوس النبات انتقلت إلى الحيوانات ثم صعدت ما تخلّص منها إلى مرتبة الإنسان فساقط. لأنّ ذلك الانتقال إن كانت على سبيل الاستكمال الجوهرى المتصل فى مادة واحدة لا فى مواد منفصلة كاستكمالات الصّورة الإنسانية من مبدء تكوّنها إلى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما أشرنا إليه. إنما الكلام فى تعلق النفس من بدن إلى بدن آخر مبائن، و ذلك لأنّ مادة النبات** إذا استدعى بحسب مزاجه و استعداده نفساً فاستدعاء المادة الإنسانية بمزاجه الأشرف الأعدل للنفس أولى.

لايقال: مثل هذه الأولويّات فى عالم الحركات و الاتفاقات غير مسموعة فإنّ لبعض الأشياء أسباباً قدرية غائبة عن شعورنا، ولو اتفق الناس على أن يعرفوا أنّ المقناطيس بأىّ مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم، فليس لأحد أن يقول: إذا استعد المقناطيس لجذب الحديد فمزاج الإنسان أولى بجذبه لأنه أشرف و ذلك لخفاء المرجّح.

لأنا نقول: المزاج الأشرف الأكمل يستدعى النوع الأشرف الأكمل و تفاوت الشرف فى الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ الأعلى*** والبعد من المادة

* قوله: «فيضان الأمر على القابل» الصواب فيضان الاثر على القابل. و قوله: «ثمّ صعدت ما تخلص منها» و الصواب: ثمّ صعدت إلى ما تخلّص منها. و قوله: «مستنداً بأن»: أى مستنداً فى المنع بأنّ نفوس النبات الخ.

** قوله: «و ذلك لأن مادة النبات...» جاء فى تعليقة مخطوطة فى نسخة من الكتاب عندنا أنّ حق العبارة أن تكون هكذا: و إن كان الانتقال لاعلى سبيل الاستكمال المتّصل فى مادّة واحدة، بل على سبيل الانتقال فى موادّ مختلفة منفصلة، فسند المنع ممنوع و ذلك لأنّ مادّة النبات آه.

*** قوله: «من المبدأ الأعلى...» المبدأ الأدنى عبارة زائدة؛ و العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: و تفاوت الشرف فى الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ الأعلى و البعد من المادّة الأولى فكلّ ما كان أشدّ تجرّداً الخ.

الأولى فكلّ ما كان أشد تجرداً و أكثر براءة من عوارض الجسمية و اللواحق المادية فهو أكمل وجوداً و أقرب إلى منبع الوجود الخالى عن شوب النقص و الحاجة، و جذب الحديد ليس من مراتب الشرف و الكمال يكون فى الإنسان أكثر و أولى من الجماد.

فإن قالوا: إنّ المزاج الأشرف إذا استدعى النفس الأشرف الأتم و هى الّتى جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية فيجب أنّ النفس* المتعلّقة هى الّتي انتقلت عنها.

قلنا: هذا مجرّد دعوى بلابينة فإنّ نفوس الأفلاك شريفة فى الغاية ولم تنتقل إليها من الحيوان و الإنسان نفس، ولو سلم فالتجاوز و الانتقال لايلزم أن يكون من بدن إلى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة؛ فالنفس الإنسانية الحادثة بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منياً و جنيناً إلى أن تبلغ إلى مرتبة الإنسانية** قد صادفت الدرجات النباتية و الحيوانية على سبيل استكمال طبيعي حاصل فى كلا طرفى المادة*** و الصورة و البدن و النفس، و قد سبق إنّ استكمالات النطفة الإنسانية و تحولاتها فى أطوار الخلقة حيث كانت جماداً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً يكون على هذا الوجه، لا الّذى زعمه الجمهور من أنّ هاهنا كوناً بعد فساد و فساداً بعد كون من صورة إلى صورة أُخرى متباننة الوجود، فإنّ ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره

---

* قوله: «فيجب أن النفس...» قد سقط فعل تكون عن العبارة، و العبارة الكاملة الصحيحة هكذا: «فيجب أن تكون النفس المتعلّقة هى التي انتقلت عنها» أى فيجب أن تكون النفس المتعلّقة بذلك المزاج الأشرف هى التى انتقلت عنها أى عن الدرجات النباتيّة و الحيوانيّة.

** قوله: «إلى مرتبة الإنسانية» والصواب: الى المرتبة الإنسانيّة.

*** قوله: «فى كلا طرفى المادّة...» فإنّ المادّة تحرّكت من مرتبة المنويّة إلى مرتبة البدن، و النفس تحركت من مرتبة النفس النباتيّة إلى مرتبة النفس الإنسانيّة.

فى مـادة إلى فـاعل طبـيعيّ آخـر على قياس توارد الفواعل المختارين على موضع واحد فى صنائعهم، و كما استحال انتقال الفعل الطبيعى عن أحد فاعلين طبيعـيين إلى الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعى* إلى فعـل طبـيعي مـبائن لـلأول مـن غير جهة اتحاد بينهما و هو المعنىٌّ بالتناسخ فيكون محالا.

حجـة أُخرى عامة هى أنّ النفس إذا فارقت البدن كان آن مفارقته عن البدن الأول غير آن اتصاله بالبدن الثانى و بين كل آنين زمان**، فيلزم كونها بين البدنين معطلـة عن التدبير و التعطيل محال، و هذا تمام على طريقتنا من أنّ نفسية النفس نحو وجودها الخاص ليست كإضافة عارضة لها.

و أمّـا الحجـة الخاصة*** على إبطال النقل فى جهة النزول فهى أنها لوكان ما ذهبوا إليه حقاً لزم أن يتصل وقت كلّ فساد لبدن إنسانى بوقت كون بدن حيوان صامت، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

أمّـا بـيان الملازمـة فـلمّا ذهـبوا إلـيه من أنّ أول منزل النور الإسفهبدى أى الجوهـر المجـرد النفسى هو الصيصية الإنسانية إلى البدن الإنسانى**** الّذى خلق تام القوى و الآلات، و هو باب الأبواب عندهم لحياة جميع الأبدان العنصرية لأنّ حـياة جمـيع الحـيوانات الأرضـية بانـتقال النفوس الإنسانية إليه فلا حيوان عند هـؤلاء و هـم يوذاسف***** التناسخى و من قبله من حكماء بابل و فارس كما

---

* قوله: «من فعل طبيعى» العبارة ناقصة، والكاملة هكذا: من فعل طبيعى إلى فعل طبيعى مبائن للأول.

** قوله: «و بين كلّ آنين زمان» و ذلك لاستحالة تشافع الآنات.

*** قوله: «و أما الحجّة الخاصّة...» أى الحجّة الخاصّة على إبطال التناسخ فى جهة النزول.

**** قوله: «إلى البدن الإنسانى» العبارة مصحّفة، و الصواب: أى البدن الإنسانى.

***** قوله: «فلاحيوان عند هؤلاء و هم يوذاسف...» ضمير هم راجع إلى هؤلاء.

هو المشهور غير الإنسان إلا أنه نسخ البعض* و بقي البعض و يستنسخ الباقي في عالم الغرور إن كان من الناقصين أو سيرفع إلى عالم النور إن كان من الكاملين؛ فأي خُلق يغلب على الجوهر النطقي، و أية هيئة ظلمانية** يتمكن فيها و يركن إليها فيوجب أن ينتقل بعد فساد بدنه إلى بدن مناسب لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة الرؤس، فإنّ لكل خلق أبدان أنواع من حيوانات*** مناسبة لذلك الخلق، و لكل باب منه جزء مقسوم أي لكل بدن من الحيوانات الّتي هي أبواب الجحيم و هي عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان؛ فإنّ نوعي الخنزير و النمل و إن اشتركا في خلق الحرص إلا أنّ حرص النمل ليس كحرص الخنزير، و كذا لايكون حرص بعض أشخاص كل نوع منها**** كحرص الباقي؛ و قس عليه سائر ذمائم الأخلاق و اختلافها شدة و ضعفاً و إفراداً و تركيباً كما سيجيء زيادة تفصيل. فاختلاف الحيوانات في

---

* قوله: «إلا أنّه نسخ البعض...» أي نسخ البعض من أفراد النفس الإنسانيّة و بقي البعض.

** قوله: «و أية هيئة ظلمانية» قد سقط قريب سطر من عبارة الكتاب في الطبعة الأولى الرحلية، و تمامها هكذا: و أيـة هيـئة ظلمانـيّة تـتمكّن فـيه و يركن إليها (أي يركن الجوهر النطقي إلى الهيئة الظلمانية) فتوجب أن تنتقل بعد فساد البدن إلى بدن مناسب لتلك الهيأة الظلمانيّة.

*** قوله: «فإن لكلّ خُلقٍ أبدان أنواع من حيوانات...» كما يهديك إلى هذا الأمر القويم الحكيم غير واحـدة من الآيات القرآنية و كثير من الروايات الصادرة عن أهل العصمة في بيانها و تفسيرها، و قد نظم بعضاً منها العارف الرومي في كتابه المثنوي المعنوي حيث قال:

ای دریـده پـوسـتین یوسـفـان — گرگ برخیـزی از ایـن خواب گـران

گشته گرگان یك بیك خوهای تو — مـی‌درانـنـد از غـضب أعضـای تـو

صورتی کان بـر نهادت غـالبست — هم بر آن تصویر حشرت واجب است

**** قوله: «أشخاص كل منها» و الصواب أشخاص كل نوع منها، و قد سقطت كلمة «نوع» عن العبارة في الطبعة الأولى الرحلية من الكتاب.

الحقائق أنما هو لأجل اختلاف الناس فى الأخلاق المحمودة و المذمومة و فى شدتها و ضعفها و اختلاف تركيبها. فإنّ الأخلاق كلّها واردة إليها* من المنزل الأول و باب الأبواب الّذى هوالإنسان لأنها الّتى كانت موجودة فيه أولا و صارت منه إليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفة بها إليها من غير تعطلها فى البين.

و أما بطلان اللازم فلوجهين:

أحدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الإنسانى بوقت كون البدن الحيوانى الصّامت. و منع ذلك مستنداً بأنّ هذه الأُمور مضبوطة بهيئآت فلكية غائبة عنا كما يجب فى خسارة بعض ربح بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة، إذ مبناه على مجرد احتمال بعيد، و مثل هذه الاحتمالات البعيدة لا يوقع اعتقاداً ولا يصادم برهاناً و مع تمكينها لايبقى لأحد اعتماد على الحكم على أمرين بالملازمة و على آخرين بعدمها.

و ثانيهما أنه يلزم على ذلك أن ينطبق دائماً عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية، و ذلك لأنه لوزادت النفوس على الأبدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد، فإن لم تتمانع و تتدافع** فيكون لبدن واحد عدة نفوس و قد بيّن بطلانه، و إن تمانعت و تدافعت بقيت كلّها أو بعضها معطلة و لا معطل فى الوجود، و إن زادت الأبدان على النفوس فإن تعلّقت نفس واحدة بأكثر من بدن يلزم أن يكون الحيوان الواحد بعينه غيره، و إن لم

---

* قوله: «فإن الأخلاق كلّها واردة إليها...» أى واردة إلى الحيوانات من المنزل الأول و باب الأبواب الذى هو الإنسان، لأنها أى الأخلاق التى كانت موجودة فيه أى فى الإنسان أولاً و صارت منه إليها أى إلى الحيوانات بانتقال جوهر نفسه أى نفس الإنسان الموصوفة بها إليها أى إلى الحيوانات من غير تعطّلها فى البين. و قوله: «و مع تمكينها» الضمير راجع إلى هذه الاحتمالات.

** قوله: «فإن لم تتمانع و تتدافع...» ضمير الفعلين راجع إلى النفوس.

تتعلّق* فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوس جديدة و للبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحاً بلا مرجح، و إن لم تحدث لبعضها نفوس بقى بعض الأبدان المستعدة للنفس الجديدة بلانفس و الكل محال.

و أما بطلان التالي** فلأنه قد تكون الكائنات أكثر من الفاسدات إذ فى يوم واحد قد يتولّد من النمل ما يزيد عن أموات الإنسان فى سنين شتّى*** بحيث لايتقايس فضلا عن أموات أهل الحرص منهم فى ذلك اليوم، و قد تكون الفاسدات**** أكثر كما فى الوباء العام و الطوفان الشامل.

و أُجيب عنه بأنه لانسلم أنّ عدد الكائنات أكثر من الفاسدات، و إنما يلزم ذلك لو كان تولّد كلّ نملة فى يوم بانتقال نفس حريص مات فى ذلك اليوم إليه، و هو غير لازم لجواز أن يكون بانتقال نفس حريص مات فى الوف من السنين و قد فارقت أبداناً كثيرة إلى أن وصلت إلى هذه النملة، فإنّ نفس الحريص لاتلحق البنية النملية عند الموتة الأُولى بل بعد موتات كثيرة، فإنّ من فيه هيئآت ردية يتعلّق بعد المفارقة***** بأعظم بدن حيوان يناسب أقوى تلك الهيئآت ثم تنزل على الترتيب من الأكبر إلى الأوسط و منه إلى الأصغر إلى أن تزول تلك الهيئة الردية، ثم تتعلّق بأعظم بدن يناسب الهيئة الّتى تلى الهيئة الأُولى فى القوة متدرجاً فى النزول إلى أن يفنى كل تلك الهيئآت؛ و حينئذ تفارق عالم الكون و الفساد و

---

* قوله: «و إن لم تتعلّق...» ضميرالفعل راجع إلى نفس واحدة.

** قوله: «و أما بطلان التالى...» و هو انطباق عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانيّة.

*** قوله: «بشتّى» العبارة الصحيحة هكذا: فى سنين شتّى بحيث لايتقايس فضلاً الخ.

**** قوله: «و قد يكون الفاسدات...» أى و قد تكون الفاسدات من أبدان الإنسان. و قوله: «لا نسلّم أن عدد الكائنات...» أى لا نسلّم أن عدد الكائنات من أبدان الحيوان أكثر من الفاسدات.

***** قوله: «يتعلّق بعد المفارقة...» أى يتعلّق بعد المفارقة من البدن الإنسانى بأعظم بدن الخ.

تتعلق بأول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والهيئآت الردية الجسمانية. ولا نسلم أيضاً* أنّ الفاسدات تكون أكثر من الكائنات و إنّما يلزم ذلك لو جاز أن يرتقى من أبدان الحيوانات إلى الانسان شيء في نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من أبدان حيوانات كثيرة الأعداد قصيرة الأعمار كأبدان الذباب و البق و البعوض و الحشرات و أمثالها إذ بأقل حرارة** أو برودة أو ريح يموت و ينفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يتكون من الإنسان إلا في اُلوف من السنين.

لايقال: قد يحصل و باء عام أو طوفان كليّ يهلك كلُّ ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن ظة.

لأنا نقول***: هذا غير معلوم الوقوع فإنّ الوباء العالم لجميع أصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لايبقى حيوان أصلا غير متيقن، و المتيقن وجود وباء في بعض نواحي الأرض دون غيرها، و كذا الكلام في الطوفان إذ لا يلزم منه أيضاً أنّ الفاسد من الإنسان أكثر من الكائن من الحيوان لجواز أن يكون بإزاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيتان و نحوها أو الحشرات الأرضية كالدود و أمثالها، و لا استبعاد في أن يكون لكل قوم من أرباب الصناعات الدنيوية اُمة من الصوامت البرية و البحرية يشبههم خلقاً و خلقاً و عيشة كالجند من الأتراك الّتي يشبه خلقهم و عيشهم أخلاق السباع و عيشها فلاجرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم إلى أعظم نوع من السبع، ثم إلى أوسطه على المراتب الكثيرة. ثم إلى الأصغر في أحقاب كثيرة و أزمنة متطاولة إلى أن تزول عنها تلك

---

* قوله: «ولا نسلّم أيضاً...» أى ولا نسلّم أيضاً أن الفاسدات من أبدان الإنسان تكون أكثر من الكائنات الخ. و قوله: «شيء في نفوسها» و الصواب من نفوسها، و ضمير نفوسها راجع إلى الحيوانات.

** قوله: «إذ بأقل حرارة...» تعليل لقوله لا نسلّم.

*** قوله: «على الكائن ظة لأنا نقول...» العبارة الصحيحة هكذا: على الكائن ضرورةً لأنا نقول الخ.

الهيئآت الردية فحينئذ يترقى إلى عالم الجنان كما مرّ.

أقول: العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة أنّ الموجودات الصّورية كالطبائع و النفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية إلى الفعلية، و النفس مادامت في بدنها يزيد بجوهرها و فعليتها فيصير شيئاً فشيئاً أقوى وجوداً و أشد تحصلا سواءاً كانت من السعداء في النشأة الأُخرى أو من الاشقياء، و قوة الوجود يوجب الاستقلال في التجوهر و الاستغناء عن المحل أو المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلا و المقارن مفارقاً، فكون النفس الإنسانية* حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل و عند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات و الفعل جميعاً كما يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفساً حيوانية غير مجردة ذاتاً و فعلا كما رأوه مما يحكم البرهان على فساده و يصادمه القول: بأنّ للأشياء غايات ذاتية و أنها بحسب العنايات الربّانية طالبة لكمالاتها مشتاقة بغرائزها إلى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الأشد إلى الأنقص و من الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات ممتنع جداً.

فإن قلت: صيرورة الإنسان بهيمة ناقصة لايلزم أن يكون بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسراً و اختياراً.**

أقول هذا غير جائز بوجهين.

الأول أنّ مثل هذه الأشياء لايكون دائمياً و لا أكثرياً كما بيّن في موضعه، و

---

* قوله: «فكون النفس الانسانيّة...» مبتدأ، خبره قوله الآتي بعد سطرين: مما يحكم البرهان على فساده... و قوله: «بحسب الغايات الزمانيّة» العبارة محرّفة جداً، و صحيحها الأصيل الصواب هكذا: بحسب العنايات الربّانيّة.

** قوله: «بل ربما يكون قسراً و اختياراً» و في نسخة: ربما يكون قسراً أو إجباراً. و كذا قوله الآتي عن قريب: قسر قاسر و لا إجبار و لا اتّفاق.

الّذی ذهبوا إليه من الانتقال النزولی أنما يكون فی أكثر أفراد النفوس الإنسانية، و أهل الارتقاء الاستكمالية إلی الملكوت الأعلی قليل عندهم، كما أنّ عدد المقربين الكاملين فی العلم قليل عندنا أيضاً.

والثانی أنّ هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لايصادمها مادام وجود الموضوع قسر قاسر* و لاإجبار ولا اتفاق إلا القواطع الّتی توجب العدم و الهلاك و الانقطاع و عند ذلك لم يبق للشیء حركة و استكمال غير ما حصل فی مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقاً.

فإن قلت: فإذا كانت النفوس كلّها مترقّية متوجهة نحو الكمال الوجودی حتّی الفسقة و الجهّال و الأرذال فما وجه الشقاوة الاُخروية.

أقول: منشأ الشقاوة أيضاً ضرب من الكمال لأنّ النفس و ان استقلت بضرب من الوجود لكن لما اعتادت فی هذه النشأة بأفعال و أعمال قبيحة شهوية أو غضبية أو تمكّنت فيه العقائد الفاسدة** فعند خروجها عن الدنيا و رفع الغشاوة عن بصرها تتعذّب بما يتبعها من سوء العادات، و الشوق إلی المشتهيات الخسيسة الدنياوية، و بالاعتقادات الفاسدة و الجهالات الراسخة.

و توضيح ما ذكرناه إنه ما من نفس إنسانية إلا و لها وجود استقلالی بعد موتها الطبيعی عن هذا البدن، و لها بحسب مالها من الأفعال و الأعمال المؤدية إلی الأخلاق و الملكات نوع تحصّل فی الوجود و الفعلية سواءاً كانت تلك الأخلاق فاضلة ملكية أو شيطانية أو سبعية أو بهيمية، فإن خرجت النفس الإنسانية فی مدة كونها العنصری و حياتها الطبيعية و نشأتها الدنيوية عن القوة الهيولانيّة الّتی كانت لها فی أصل هذه الفطرة، و صارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات

* قوله: «قسر قاسر...» فاعل يصادم و قوله: «ولا إجبار...» و فی بعض النسخ: ولا اختيار ولا اتفاق.

** قوله: «أو تمكّنت فيه العقائد الفائدة» العبارة محرّفة، و صوابها هكذا: أو تمكّنت فيها العقائد الفاسدة.

تصوّرت بصورة شيء* من هذه الأجناس الّتی تحتها أنواع كثيرة تصوراً غير طبيعی و لا مادی، لأنّها تصير عند انقطاعها عن الدّنيا صورة بلا مادة و فعلا بلاقوّة، سواءاً كانت سعيدة أو شقية متنعمة بلوازم أخلاقها الشريفة و نتايج أعمالها الحسنة، أو متعذّبة بلوازم أخلاقها الردية و نتائج أعمالها السيئة.

فإن قلت: كل صورة بلامادة فهو عقل محض فيكون جوهراً كاملاً فی عالم القدس** فكيف يكون من الأشقياء.

قلت: المادة عبارة عن محل الانفعالات و الحركات للأمور الكائنة الفاسدة، و للتجرد عنها لايستلزم التجرد عن المقادير و الأبعاد مطلقاً كما فی الصّور العقليّة. و أمّا الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس فهی ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوّة كمالاتها و هيئآتها بل هی أشباح ظلية و قوالب مثالية؛ وجودها للنفس كوجود الظل من ذی الظل، إذهی حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية و حيثيات ايجابية لابحسب جهات قابلية و حركات مادية، و كلّما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية و الهيئات النفسانيّة فذلك الشیء لايكون مادة لها و لا بدناً كهذا البدن الّذی يتعلّق به النفس تعلّق التدبير و التحريك بل يكون من اللازم لها، و وجوده منها وجود الظل من ذی الظل، فإنّ ذا الظل*** لايستكمل بظله و لاينفعل منه و لايتغير عن حاله بسببه بل ولا يلتفت إليه؛ فهذه الأحكام الّتی زعمتها أصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها إلی بدن آخر**** عنصری حاصلة لها بعد انتقالها منفسخة بما حققناه من صيرورة كل

---

* قوله: «تصوّرت شیء» العبارة الكاملة هكذا: تصوّرت بصورة شیء.

** قوله: «فيكون جوهراً فی عالم القدس» العبارة الكاملة هكذا: فيكون جوهراً كاملاً فی عالم القدس.

*** قوله: «فإن ذی الظل» والصواب: فإنّ ذاالظلّ.

**** قوله: «لانتقالها لبدن آخر» العبارة الصحيحة هكذا: لانتقالها إلی بدن آخر. و قوله: «منفسخة...» خبر لقوله فهذه الأحكام.

نفس فى مدة حياتها الطبيعية ذاتاً مستقلة بوجودها، موجودة بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي المادى، صائرة نوعاً آخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقه الباطنية.

فإن قلت: أليس الإنسان نوعاً واحداً و أفراد النفوس البشرية كلّها أفراد نوع واحد فكيف يصير أنواعاً كثيرة من الحيوانات المختلفة و غيرها سواءاً كانت هاهنا أو فى نشأة أُخرى و هل هذا إلا قلب الماهية و هو محال؟.

قلنا الإنسان الطبيعي نوع واحد حقيقي، و كذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقي نوع واحد لأنّها مبدأ فصله* المقوم لماهيته، و هو مفهوم النّاطق المحصّل لجنسه الّذى هو الجسم النامى الحسّاس، و معنى الناطق ماله قوة إدراك الكليات و هو فى جميع الأفراد على السواء، فهذه النفس و إن كانت صورة هذا النوع الطبيعي و تمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعي، كما أنّ الهيولى** العنصرية واحدة فى ذاتها كثيرة الأنواع بحسب ما يخرج من القوّة إلى الفعل فى هذا الوجود الطبيعي، ولا منافات بين وحدتها و كثرتها من جهتين فكذا حال النفس. و بالجملة الإنسان نوع طبيعي مركب من مادة عنصرية ذى مزاج معتدل بشرىّ، و من صورة كمالية هى نفس متعلقة به

---

* قوله: «لأنها مبدأ فصله» أى مبدأ فصل الإنسان الطبيعى المقوم لماهية الانسان الطبيعى و هو مفهوم الناطق، أى مايفهم منه المحصل لجنسه. و «الجنسية» ـ كما فى الطبع الرحلى ـ غلط إما من الناسخ أو من الطابع. و إن شئت فراجع فى المقام نقد المحصّل (ط تركيا، ص ۱۶۵)، و المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ۲، ص ۳۷۹)؛ و المعتبر لأبى البركات البغدادى (ص ۳۸۲ ج ۲ من طبع حيدرآباد الدكن)، و فيه من الشعر فى المقام:

و الإنس جنس على الأنواع مشتمل فيه الوسيط و فيه الدون والأول

** قوله: «كما أن الهيولى...» و قد سقطت كلمة الأولى، و العبارة فى النسخة الأولى المصحّحة هكذا: كما أن الهيولى الأولى العنصرية واحدة الخ.

حافظة لمزاجه و فاعلة لأفعال و أعمال تخصّه، و له ماهية نوعية محصّلة من جنس قريب مأخوذ من مادته، و فصل قريب مأخوذ من صورته الّتي هي نفسه، و هي كماله الأول لجسمه الطبيعي من جهة ما يفعل الأفاعيل الخاصة به و يدرك أوائل الكليات؛ فالنفوس الإنسانية بحسب هذا الوجود و هذه النشأة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلّها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات و ملكات نفسانية يخرج لها من القوة إلى الفعل* في وجود آخر من جهة أفعال و أعمال مختلفة تصدر منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعاً آخر من تلك الهيئات الباطنة. فإذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوة إلى الفعل، و اتحدت بها فتصوّرت بصورة أُخرى**، و وجدت بها وجوداً آخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية، و هي لامحالة تصير أنواعاً مختلفة و حقائق متخالفة و يتصور بصور ملكية أو شيطانية أو بهيمية أو سبعية متخالفة الأشكال و الهيئات في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنياوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره.

و هذا المذهب أي كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع و صيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً و أجناساً كثيرة و إن لم يكن مشهوراً من أحد من الحكماء لكنه ما ألهمنا الله تعالى و ساق إليه البرهان، و يصدقه القرآن كقوله

---

* قوله: «يخرج لها من القوّة إلى الفعل...» قد أجاد العارف الرومي في المثنوى المعنوى بقوله:

چون ز دستت رست ايثار و زكات كشت اين دست آنطرف نخل و نبات

اين سخنهاى چو مـار و كـودمت مـار و كژدم گشت و مى‌گيرد دمت

و إن شئت فراجع في بيان تفصيل ما في المقام الدرس الحادى و العشرين من كتابنا الفارسى المسمّى بـ «اتّحاد العاقل بالمعقول» و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

** قولــه: «فتصوّرت بصورة أخرى» و الصواب: فتصوّرت بصور أخرى و وجدت بها وجودا آخر الخ.

تعالى*: «و ما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا» و قوله تعالى: «تحسبهم جميعاً و قلوبهم شتّى» و كقوله تعالى.«الله وليّ الّذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والّذين كفرو أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات» و مما يدل على أنّ نوع العلماء من البشر مباثن لغيرهم قوله تعالى: «و من الناس و الدوابّ و الأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء» فالنفس مادامت تكون بالقوة و فى أول الفطرة يمكن لها اكتساب أيّ مرتبة و مقام شائت** لمكان استعدادها الأصلى قبل صيرورتها بالفعل شيئاً من الأشياء المتحصّلة. و أمّا إذا صارت مصوّرة بصورة باطنية و استحكمت فعليتها و رسخت و قوى تمكنها فى النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة تبطل عنها استعداد الانتقال من نقص إلى كمال. و تطور من حال إلى حال. فإنّ هذا الرجوع إلى الفطرة الأُولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مرّ و العود إلى مرتبة التراب و الهيولى بمجرد تمنّى أمر مستحيل. و المحال غير مقدور عليه.

## حكمة عرشية***

إنّ للنفس الإنسانية نشآت ثلاث إدراكية:

النشأة الأُولى هى للصّور الحسية الطبيعية و مظهرها الحواس الخمس الظاهرة. و يقال لها الدنيا لدنوّها و قربها لتقدمها على الأخيرتين. و عالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس. و شرورها و خيراتها معلومة لكل أحد لايحتاج إلى البيان. و فى هذه النشأة لايخلو موجود عن حركةٍ و استحالةٍ. و وجود صورتها لأتنفك عن وجود مادتها.

---

* قوله: «كقولة تعالى...» الآية الكريمة هى الآية العشرون من سورة يونس من القرآن الحكيم و صورتها هكذا: «ما كان النّاس إلا أمّة واحدة فاختلفوا» الآية.

** قوله: «أيّ مرتبة و مقام شات...» والصواب أيّ مرتبة و مقام شائت.

*** قوله: «حكمة عرشية» والصواب حكمة مشرقية. كما فى نسخة مصحّحة عندنا. و قوله: «إنّ للنفس الانسانيّة ثلاثة. والصواب نشئات ثلاث إدراكية: النشأة الأولى هى للصور الحسّية الطبيعية الخ.

و النشــأة الثانــية هــي الأشــباح و الصوّر الغائبة عن هذه الحواس و مظهرها الحــواس الباطــنة، و يقــال لهــا: عــالم الغيــب و الآخرة لمقايستها إلى الأُولى لأنّ الآخــرة و الأُولى مــن بــاب المضــاف، و لهــذا لايعــرف إحداهما الا مع الأُخرى كالمتضــائفين كمــا قــال تعالى: «و لقد علمتم النشأة الأُولى فلو لاتذكرون» و هي تنقســم إلى الجــنة و هــي دار السّــعداء، و الجحــيم و هي دار الأشقياء، و مبادي السّعادات و الشقاوات فيهما هي الملكات* و الأخلاق الفاضلة و الرذيلة.

و النشــأة الثالثة هي العقلية و هي دار المقربين و دارالعقل و المعقول و مظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلا بالفعل، و هي لايكون** الا خيراً محضاً و نوراً صرفاً، فالنشأة الأُولى دار القوة و الاستعداد و المزرعة لبذور*** الأرواح و نــبات النــيات و الاعتقادات، و الأُخريان كل منهما دارالتمام و الفعلية، و حصول الثمرات و حصاد المزروعات. فإذا تقرر هذا و لم تكن النفس ذات قوة استعدادية ســاذجة من الصّور والأوصاف و الملكات النفسانية إلا فى أول كونها الدنياوى و مــبدأ فطــرتها الاصلية قبل أن تخرج قوتها الهيولانية النفسانية إلى فعلية الآراء و الملكــات و الأخــلاق، فلايكن لها بعد أن يخرج فى شيء منها من القوة إلى الفعل أن يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي أيضاً فى هذا العالم، و تكوّن

* قوله: «من الملكات...» و الصواب: هي الملكات.

** قوله: «و هي لايكون...» والصواب و هي لاتكون إلا خيراً محضاً.

*** قولــه: «لبذور...» و العبارة الصحيحة هكذا: لبذور الأرواح و نبات النيّات و الاعتقادات، و الأخيرتان كلٌ منهما الخ.

قال العارف الرومي:

| | |
|---|---|
| گر بخاری خستهای خود کشتهای | ور حریر و قز دری خود رشتهای |
| لیك نبود فعل هرنگ جزا | هیچ خدمت نیست هرنگ عطا |
| تو گناهی کردهای شکل دگر | دانه کشتی دانه کی ماند به بر |

آخـر لأجل تعلق بمادة أُخرى حيوانية لأنّ عروض هذه الحالة* الهيولانية لايمكن إلا بانخلاعهـا عـن جملـة الأوصـاف و الملكات الباطنة، و هذا مع استحالتها ينافى مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيئآتها الردية إلى أبدان حيوانات أُخرى.

و أمّـا الحجـة الخاصّة بإبطال النقل من جهة الصعود فهى أنّ الحيوان الصّامت إن لم يكن لـه نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن إلى بـدن لكونها جوهراً ناعتياً انطباعياً، و البرهان قائم على استحالة الانتقال فى المنطـبعات أعراضـاً كانـت أو صـوراً و إن كانت نفسه مجردة فمن أين يحصل لها الكمـال و الـترقى إلى رتـبة الإنسان و ليست لها من الآلات و القوى الا ما هى مـبادى الآثار و الأفعال الهيولانية و العلائق الأرضية من الشهوة و الانتقام الّذين همـا كمال نفوس الدوابّ و الأنعام، و هما أصلان عظيمان للتجرم و الإخلاد إلى الأجسـاد، كـيف و شـيء مـنهما إذا غلـب على الإنسان الّذى هو أشرف أنواع العـائدات** مـن الكائـنات يوجـب أن يـنحط درجته إلى نوع نازل من الحيوان المناسـب لذلـك الخلق، سواءاً كان فى هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقاً على مـا زعمـه الذاهبون إليه أو فى النشأة الآخرة كما هو المحقق عند المكاشف و يراه أهـل الحـق مـن بطـلان النقل، فإذا كان مقتضى الشهوة الغالبة أو الغضب الغالب شـقاوة النفس و هبوط نشأتها و نزولها إلى مراتب الحيوانات الصّامتة الّتى كمالها فى كمـال إحـدى هـاتين القوتين فيمتنع أن يكون وجود هاتين القوتين و أفعالهما منشـأً لارتقـاء الـنفوس مـن درجتها البهيمية و السبعية إلى درجة الإنسان الّذى كمال نفسه فى كسر هاتين القوتين.

و أمـا ما قيل: إنّ فى الحيوان كالفرس مثلا شيئاً ثابتاً فى تمام عمره، و لا شىء

---

* قوله: «لأن عروض الحالة...» و الصواب: لأنّ عروض هذه الحالة.

** قوله: «الذى هو أشرف أنواع العامرات» و الصواب: الذى هو أشرف أنواع العائدات.

من أعضاء بدنه إلا و للتحليل فيه* سبيل لأجل الحرارة الغريزية و الغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط و لو يسيراً يسيراً، و ليس لأحد أن يقول فرسية هذا الفرس و نفسه في الانتقاص** و التبدل. على أنّ لنفسه إدراكات كلية لأنا قد نرى أنه إذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جرّرت له خشبة يهرب، ولو لا إنه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب، و لما امتنع إعادة عين الضرب الماضي بل العائد مثله لاعينه فإدراكه ليس بالمعنى الجزئي***. ثمّ قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها إلى العالم الإنساني و بعدها حتّى أنّ بعضها في غاية القرب من أُفق الإنسان كالقرد الحاكي له في الأفعال، و الطوطيّ الحاكي له في الأقوال، ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل العملي و في بعضها ضرب من القوّة العلمية النظريّة القريبة من العقل النظري****. ثم إنّ عجائب أحوال بعض الحيوانات و ملكاتها كتكبر الأسد، و حقد الجمل، و هندسة النحل، و سماع الإبل المنسى له مشتهياته يشهد بأنّ لها نفوساً غير منطبعة ينبغي أن يرتقي إلى الإنسانية، و بالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية إلى غاية، فإن كان ارتقاء***** إلى غاية فإلى الإنسانية ثم إلى الملكية، و إن لم يكن لها في توجّهها الغريزي غاية فغير لائق بالجود الإلهي منع المستحق عن كماله.

---

* قوله: «و للتحلّل فيه» والصواب: و للتحليل فيه.

** قوله: «في الانتقال» و الصواب في الانتقاص و التبدّل، خبر لقوله: فرسيّة الفرس.

*** قوله: «فإدراكه ليس بالمعنى الجزئي» ضمير إدراكه راجع إلى العائد؛ ثم لايخفى عليك أن مثل الشيء هوالمشترك معه في النوع، فمالم يدرك النوع لم يدرك المثليّة.

**** قوله: «من العقل النظري...» في العبارة سقط و تمامها هكذا: ففي بعضها ضرب من القوّة العمليّة القريبة من العقل العملي، و في بعضها ضرب من القوّة العلميّة النظريّة القريبة من العقل النظري.

***** قوله: «فإن كان ارتفاعاً...» العبارة مغلوطة، و الصواب فإن كان إرتقاءً الخ.

فالجواب أنّ لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكاً هادياً لـه إلى خصائص أفعاله و كماله متصلا به ضرباً من الاتصال، و هوالّذى سماه الفُرس ربّ الصنم، و نحـن قد أوضحنا سبيل إثبات* الصور المفارقة للطبائع المادية. و أنّ لكلّ نوع من أنواع الأجسام الطبيعية جوهراً مقوماً لوجوده، أصلا لأفراد** ماهيته ذا عناية بها، و اخـتلافها فى الشـرف والخسـة لأجـل اختلاف مبادئها المفارقة النورية فى شدة نوريـتها و ضـعفها و قـربها و بعدها من نور الأنوار. و أمّا على طريقة المشائيين فغرائـب إدراكات بعض الحيوانات و تفنّن حركاتها إنما تكون بمعاونة قوى طبيعية فلكـية و الهامـات سماويـة، و يجـوز أن تصدر عن قوة جرمية بمناسبات مزاجية حـركات إدراكية كحال الإبل فى تلذذه بالسمعيات. و أقول: على تقدير أن يكون لهـا نفوس غير منطبعة فى مادة متوجهة نحو كمال*** فلايلزم أن يكون كمالها كما لا عقلـيّاً حـتّى يلـزم دخولها فى باب الإنسانية، و ارتقاء نفوسها بحسب هوياتها الشخصـية إلى عـالم العقـل. على أنّ كثيراً من الناس ليس لهم فى النشأة الآخرة درجـة عقلية، و لهم مع ذلك لذات خيالية، و ابتهاجات حيوانية، و سعادات ظنية هـى الغايـة القصـوى فى حقهـم إذلاشـوق لهم إلى العقليات و لا نصيب لهم من الملكوت الأعلى، و ليس لكلّ ذى نفس أن يتوجه إلى غاية عقلية و كمال مطلق، و الـتوجه إلى كمال ما لايوجب الدخول إلى باب الانسان، و لايلزم منه منع عن الكمـال إذ مـن المحـال مـنع المستحق عمايستحقه بخصوصه و عن الكمال اللائق بحالـه كالكمـال المطلق و الخيرات المحض إذ ربما لايناسبه و لايستعده لابشخصه ولا بـنوعه كالإنسان. ثمّ على تسـليم أنّ لها استعداداً نحو الكمال العقلى فلا نسلّم

* قوله: «سبيل الثبات...» العبارة مغلوطة، صوابها: سبيل إثبات الصور الخ.

** قولـــه: «أصــلاً لأفراد...» أى جوهراً مقوّما أصلاً لأفراد ماهيته الخ، فقوله أصلاً عطف على قوله مقوّماً.

*** قوله: نحو كمال. والصواب نحو كمال ما.

أنّ ذلـك يستدعى اجتيازها إلى الدرجة الإنسانية و تخطّيها إياها فإنّ الطرق إلى الله و إلى دار ملكوتـه لاتنحصر فى باب واحد، كما قال تعالى: «و لكلّ وجهة هو مولّـيها»*، و كقولـه تعالى: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إنّ ربّى على صراط مستقيم» و هو صراط الإنسان المؤدي بسالكه إلى ربّ محمّد(ع) و جميع الأنبياء و إلاهـه(ع) و هـو اسـم الله الجـامع** لكـلّ الإسماء الإلهية و مظاهرها دون سائر الصّـراط المنتهية إلى أرباب الأنواع و أسمائها كالمنتقم و المذل و الجبّار و المضلّ و غيرها كما يعرفه أهل الحق العارفون بعلم الأسماء.

## فصل (۳)
## فى دفع الشكوك الباقية لاصحاب النقل و حلها

إعـلم أنّ لأصـحاب الـنقل متشـبثات أُخـرى ينـبغى إيرادها و ردها ليكون السـالك عـلى بصـيرة و رسوخ فى تحقيق الحق و إبطال الباطل لأنّ مسألة النقل كـثيرة الاشـتباه دقيقة المسلك و لذلك اشتهر بين الناس أنّ قدماء الفلاسفة*** مع عظم رتبتهم فى الحكمة قائلون بالتناسخ، و نسبة القول به إليهم افتراء محض عندنا مبناه الاشتباه بين حشر النفوس الإنسانية و تناسخها.

---

* قولـه: «فلكل وجهة...» والصواب: «ولكلّ وجهة هو مولّيها» (الآية ۱۴۹ من سورة البقرة). وقوله: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها...»، قال بعضهم: «هو آخذ بناصيتها» يعنى ربّ النوع.

** قوله: «و هو اسم الله الجامع...» ضمير هو راجع إلى ربّ محمّد (ص).

*** قولـه: «أن قدماء الفلاسفة...» أقول: التناسخ عندهم هو حشر النفوس الإنسـانية بصور ملكاتها، و هؤلاء الأعاظم تكلّموا بالتكامل البرزخى، و ذلك التكامل لابدّ لـه من تعلّق مّا بالمدّة، ولا يلزم أن يكـون كل تعلّق كتعلّق النفس ببدنها، و حيث لم يصل من جاء بعدهم إلى مرادهم نسبوه إلى التناسخ الـذى فهمـوه من كلامهم من سوء فهمهم، لاما أرادوه. ثمّ المحقّقون كصاحب الكتاب لمّا رأوا أنّ هؤلاء الأعاظم كانوا قائلين بالتناسخ، قسموه إلى التناسخ الحقّ و الباطل، و الحق ما قلناه فافهم.

فمنها أنّ احتياج* النفوس إلى الأبدان لأنها ـ أي النفوس ـ ناقصة بالقوة بحسب أول الفطرة و لاشك أنّ العصاة من الأمم الشقية الجاهلة الّتي كفرت بانعم الله صارت أنقص و أبخس مما كانت فى أوائل فطرها فهى أشد احتياجاً و أقوى انجذاباً إلى المواد البدنية مما كانت. و هذه الشبهة مما أوردها بعض أهل الحكمة و لم يقدر على حلّها. و الّذى أفادنا الله و ألقى فى ذهنى: أنّ كلّ نفس و إن كانت فى أول تكوّنها بالقوّة فى جميع مالها من الكمالات و الصفات النفسانية الخيالية أو العقلية مع كونها بالفعل صورة و كمالا لجسم طبيعى مادى و لذلك لم يقم بلامادة كما قالوه إلا أنها بعد وجودها الطبيعى و فى مدّة تكونها البدنى تكتسب أخلاقاً و ملكات شريفة أو خسيسة، و آراءاً و اعتقادات حقة أو باطلة فتصير بالفعل بعد كونها بالقوة فى شيء من الحالات النفسانية، إما فى السعادة الأُخروية و ذلك إذا اقتنت ملكات فاضلة و اعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والأخيار و انخرطت فى سلكهم، و أما فى الشقاوة الأُخروية و ذلك إذا اكتسبت ملكات رذيلة و اعتقادات باطلة فشبّهت بالشياطين و الأشرار لأنها من أهل الشر و الفساد. و بالجملة النفوس الّتى كانت فى أول تكوّنها قابلة محضة فى الصفات النفسانية كلّها و متعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب** الصّفات المستقرة الّتى هى الملكات خارجة من القوة إلى الفعل، و تصوّرت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود فى نشأة أُخرى لأنها فى هذه النشأة كاملة بالفعل لأنها صورة و كمال لجسم طبيعى، و لايمكن أن يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة و مادة أو فعلا و قوة أو كمالا و نقصاً معاً؛ فحاجةالنفس الإنسانية إلى البدن أنما هى من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة. فإذا خرجت فى شيء منها من القوة إلى الفعل و تصورت ذاتها بصورتها الباطنية لأجل رسوخ تلك الصفة

---

* قوله: «فمنها أن احتياج...» ضمير «منها» راجع إلى قوله: متشبّثات أُخرى.

** قوله: «بحيث اكتساب...» والصواب، بحسب اكتساب الصفات.

زالت عنها القوة الاستعدادية الّتي كانت لها فتنفصل عن البدن و تنفرد بنحو آخر من الوجود الصورى من غير مادة و استعداد، و أمّا النفوس الّتي غلبت عليها ملكة العلوم الحقة و الأخلاق الفاضلة فتصير محشورة إلى عالم القدس موطن الملائكة المقربين. و أمّا الّتي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل و الغواية و الضلالة فحشرت مع الشياطين، أو الشهوية و الغضبية فحشرت مع البهائم و السباع و إليه الاشارة و له تعالى: «و جعل منهم القردة و الخنازير و عبدالطاغوت» و قد أشرنا إلى أنّ خروج النفس من القوة إلى الفعل لاينافى الشقاوة الأُخروية، فالنفوس المتمردة الكافرة و الشقية و إن صارت فى حياتها الدنيوية أبخس مما كانت و أشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة و الإمكان و بطل عنها الاستعداد و بلغت حد الكمال فى الشقاوة.

و منها أنّ الفسقه* و الجهّال ربما قلّت شواغلهم الحسية لنوم أو مرض كما للممرورين فيطلع نفوسهم أموراً غيبيّة و ذلك لاتصالها بعالم القدس، فلما جاز للأشقياء بمفارقة البدن أدنى مفارقة: الاتصال بالمبادى و الاستسعاد بها** حين اقترافها بالمعاصى و الشهوات فعند فساد البدن و انقطاعها بالكلية عن شواغله و عدم اشتغالها بشىء من أفعاله الطبيعية و الحسية كان ذلك الاتصال أولى، فأين يتحقق الشقاوة و النكال و العقوبات الّتي توعّد عليها فى لسان الشرائع الحقة والنبوات؟ فلا محالة ينبغى أن لا ينقطع علاقة الأشقياء و العصاة عن الأجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات؛ فلابد أن تنتقل نفوس العصاة و المذنبين إلى شىء من الحيوانات المعذبة فى الدنيا على حسب أخلاقهم و عاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبقى معذبة جزاءً لأعمالهم.

---

* قوله: «و منها أنّ الفسقة و...» ضمير «منها» راجع إلى قوله: متشبّثات أخرى.

** قوله: «بمفارقة البدن أدنى مفارقة الاتّصالُ بالمبادى و الاستسعاد بها» الاتّصال فاعل جاز؛ و الاستسعاد طلب السعادة.

الجـواب لا نسلّم أنّ نفوس الأشقياء تتصل عند قلة شواغلهم البدنية بالمبادى العالـية بـل غاية ما يصل إليه نفوس الممرورين و النائمين و ما يجرى مجراهم من الكهـنة و المجـانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم و عالم القدس، ولا نسلّم أيضـاً أنه إذا جاز اتصال نفوس الأشقياء فى هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل و تعطّل الحواس يجب أن يحصل لها ذلك أيضاً فى الآخرة لجواز أن يكون نفوسهم هناك أشد اشتغالا عنه بما غشيهم من عظائم الأهوال و الشدائد و الدواهى الّتى لم يـبق لهم التفات إلى شىء غيرها، لأنهم المقيدون بالسلاسل و الأغلال المحجوبون عـن مشاهدة عالم الأنوار، كما أُشير إلى أحوالهم فى الكتاب الإلهى: «و جعلنا من بـين أيديهم* سداً و من خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لايبصرون، كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، كلا إنّهم عن ربّهم يومئذٍ لمحجوبون، و حيل بينهم و بين ما يشتهون».

و مـنها أنهـم تشـبثوا** بكلام الأوائل من الحكماء كأفلاطون و من قبله من الأسـاطين و بإشارات الأنبياء المعصومين من الخطاء و الكذب، و بآيات الصّحيفة الإلهـية كقـول القائل الحق: «كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العـذاب» و قولــه تعالى: «ولقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سـافلين» و قولـــه تعالى: «ربّنا أمّتنا اثنتين و أحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل» و قوله تعالى: «ربّنا أخرجنا فان عدنا فإنّا ظالمون» و قوله تعالى: و قال اخسؤوا فيها و لا تكلّمون».

والجـواب أنّ الّـذى ورد مـن الأقدمـين فى نقل النفوس الإنسانية إلى الأبدان

---

* قولـــه: «و جعلـنا مـن بـين أيديهم...» القرآن الكريم، يس، الآية ١٠؛ و قوله: «كلا بل ران على قلوبهـم...» القـرآن الحكـيم، المطفّفـين، الآيـة ١۶؛ و قولـه: «وحيل بينهم و بين ما يشتهون» القرآن الحكيم، السبا، الآية ۵۴.

** قوله: «و منها أنهم تشبّثوا...» ضمير «منها» راجع إلى قوله: متشبّثات أخرى.

الحيوانـية وجّهناه إلى غير ما وجهوه إليه، و حملناه على غير ما حملوه من إثبات التناسـخ. و كـذا ما ورد فى الرموز القرآنية و الكلمات النبوية لها محامل صحيحة غـير ما فهمه أصحاب هذا المذهب، فإنّ أكثر مواعيد النواميس الإلهية أنما يتحقق فى دار أُخـرى غير هذه الدار. و ليست الدار الآخرة منحصرة فى عالم العقل المجرد عـن المقاديـر و الأشكال و الصّور بل عالم الآخرة عالمان عالم عقل نورى و عالم حسّـى منقسـم إلى دار النعـيم و دار الجحـيم، أحدهما نورانى* و الآخر ظلمانى فالأول للمقربين، و الثانى للسّعداء الصّالحين و أصحاب اليمين؛ و الثالث للأشقياء المـردودين إلى أسفل سافلين، و أصحاب الشمال. و المغالطة فى حمل كلام الأنبياء و الحكمـاء عـلى التناسـخ أنما نشأت من الخلط بين معنى الحشر و النسخ، و من الغفلـة و الجهل بتحقق عالم آخر** متوسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل فيه يحشر الـناس عـلى هيئآتهم المناسبة لأخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور منهم، حيـث قـرّ روا أنّ لكـلّ خلق من الأخلاق المذمومة و الهيئات الرديّة المتمكنة فى الـنفس أبـدان نـوع يخـتص بذلـك الخلق كخلق التكبر و التهور المناسب لأبدان الأُسود؛ و الخبث و الروغان لأبدان الثعالب و أمثالها، و المحاكاة و السخرية لأبدان القرود و أشباهها، و العُجب للطواويس، و الحرص للخنازير إلى غير ذلك، و كما أنّ لكـل خلـق ردىّ أنواعـاً مخصوصـة من الحيوانات مناسبة لأنواع ذلك الخلق فكذلـك بـإزاء كل مرتبة قوية أو ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات الّتى اشتركت فى ذلك الخلق كعظيم الجثة لشديد الشهوة، و صغير الجثة لضعيفها، و ربمـا كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الردية على مراتب متفاوتة؛ فبحسب شدة كل خلق مذموم فى نفسه وضعف ذلك و ما ينضمّ إليه من بـاقى الأخـلاق المذمومة القوية و الضعيفة و اختلاف تراكيبها الكثيرة الّتى لايقدر

---

* قوله: «أحدهما نورانى»، أى دارالنعيم؛ وقوله: «والآخر ظلمانى» أى دارالجحيم.

** قوله: «والجهل بتحقق عالم آخر» و الصواب: والجهل بتحقق عالم آخر.

علی حصرها أحد إلا الله تعالی یختلف تعلق نفسه المذمومة القویة و الضعیفة ببعض الأنواع من أشباح الحیوانات المذمومة دون غیرها.و کذا یختلف تعلق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقی، ثم إذا زال ذلك الخلق رأسا أو زالت مرتبة شدیدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق آخر یلیه فی‌الردائة نوعاً أو مرتبة إلی بدن نوع آخر من الحیوانات المناسبة له إلی أن یزول عن نفسه الهیئات الردیة کلّها إن کانت قابلة للزوال، و إن لم تکن بقی فیها و فی الأبدان المناسبة منتقلة من بعضها إلی بعض أحقاباً کثیرة إلی ماشاءالله، و هذه کلّها إنما یستصح و یستقیم عندنا فی غیر النشأة الدنیاویة بل فی عالم الآخرة فقوله تعالی: «کلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غیرها لیذوقوا العذاب» إشارة إلی تبدیل أبدانهم المثالیة علی الوجه المذکور لا کما زعمته التناسخیة من انتقال النفوس فی عالم الاستعدادات من مادة بدنیة إلی أُخری لاستحالته کما بیناه و قرّرناه.

و لیس لقائل أن یقول: ما قررتم فی إبطال النقل بعینه جار فی تعلّق النفوس إلی الأبدان فی النشأة الآخرة؛ فإنّ البدن الأُخروی إذا استعدّ لتعلق نفس به فلابد أن یفیض علیه من الواهب نفس جدیدة مدبرة إیاه؛ فإذا تعلّقت هذه النفس المنتقلة عن الدنیا به لزم تعلق نفسین ببدن واحد و هذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعینه جوابنا.

لأنا نقول: الأبدان الأُخرویة لیست وجودها وجود استعدادی، و لا تکوّنها بسبب استعدادات المواد و حرکاتها و تهیؤاتها و استکمالاتها المتدرّجة الحاصلة لَها عن أسباب* غریبة ولواحق مفارقة بل تلك الأبدان لوازم تلك النفوس کلزوم الظل لذی الظل حیث إنّها فائضة بمجرّد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلیة من غیر مشارکة القوابل و جهاتها الاستعدادیة فکل جوهر نفسانی مفارق

---

* قوله: «الحاصلة عن أسباب» و الصواب: الحاصلة لها عن أسباب.

يلـزمه شـبح * مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته و أخلاقه و هيئاته النفسانية بلا مدخلية الاسـتعدادات و حـركات المـواد كمـا في هـذا العالم شيئاً فشيئاً، و ليس وجود البدن الأُخـروى مقدماً على وجود نفسه بل هما معاً في الوجود من غير تخلل الجعل بينهما كمعـية اللازم و الملزوم و الظل و الشخص، فكما أنّ الشخص و ظله لايتقدم أحدهما على الآخر، و لم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية و اللزوم فهكذا قياس الأبدان الأُخروية مع نفوسها المتصلة بها.

فـإن قلـت: النصـوص القرآنـية دالة على أنّ البدن الاخروى لكلّ إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوى له.

قلـنا: نعم ولكن من حيث الصورة لامن حيث المادة، و تمام كل شيء بصورته لابمادتـه، ألاترى إنّ البدن الشخصي للإنسـان في هذا العالم باق من أول عمره إلى آخـره بشخصه لكن لامن حيث مادته لأنها أبداً في التحول و الانتقال و التبدّل و الـزوال بل من حيث صورته النفسانية الّتي بها تحفظ هويّته و وجوده و تشخّصه، و كـذا الكـلام في كـل عضـو من أُعضائه مع تبدّل المقادير و الأشكال و الهيئات العارضـة و الكيفيات اللاحقة؛ فالعبرة في حشر بدن الإنسان بقاؤه بعينه من حيث صـورته و ذاته مع مادة مبهمة لامن حيث مادته المعينة لتبدّلها في كل حين، فكما أنّ جهـة الوحـدة و التشـخص في بـدن شـخص واحـد مـن حدّ الصّبا إلى حدّ الشيخوخة مع تبدّل كثير من الصّفات بل كثير من الأعضاء و الآلات هي النفس، و مرتـبة مـبهمة مـن المـادة غايـة الإبهام، و هٰذا لايقال: لمن جنى في الشباب و عوقـب في المشـيب إنـه عوقـب غـير الجـانى **، فكذلـك جهة الوحدة في البدن الدنـياوى و الـبدن الأُخروى هي النفس و ضرب من المادة المبهمة، فلذلك تثاب الـنفس و تعاقـب بـاللذات و الآلام لأجـل ما صدر عنها من الأعمال و الأفعال

---

* قوله: «يلزم شبح» و الصواب يلزمه شبح.

** قوله: «إنه غير الجانى» والصواب إنه عوقب غير الجانى.

البدنية بهذه الجوارح و الأعضاء مع تبديلها في الآخرة إلى نوع آخر.

والّذي يؤيد ما ذكرناه من تبدّل الأبدان ما ورد في صفة أهل الجنة أنّهم جرد مرد أبناء ثلاثين سنة، و إنّ أوّل زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثم الّذين يلونهم كأشد كوكب درّي في السماء إضاءة. و في صفة أهل النار إنّ ضرس الكافر يوم القيامة مثل أُحد*، و فخذه مثل البيضاء، و مقعده من النار مسيرة ثلاث مثل البريدة الربذة. و في رواية إنّ غلظ جلدالكافر اثنان و أربعون ذراعاً، و إنّ مجلسه في جهنم ما بين مكة و المدينة. و في رواية أُخرى إنّ الكافر يسحب لسانه الفرسخ و الفرسخين يتوطاه الناس إلى غير ذلك من أوصاف الفريقين في الآخرة.

و منها أنّ العالم الّذي** فيه الآفات و العاهات و العقوبات و الشرور و الآلام هو هذا العالم العنصري لما فيه من التضاد و التفاسد و التزاحم و الأُمور الاتفاقية و القسرية دون غيره من العوالم لأنه أكثفها و أكدرها و أظلمها فينبغي أن يكون هذا العالم جهنّم الأشقياء و الكفّار و الأشرار، و جحيمهم هي نار الطبيعة الّتي قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد، و دركاتها هي أبدان الحيوانات الّتي كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أُعيدوا فيها لتراكم جهالاتهم و رداءة أخلاقهم، بخلاف السعداء الّذين قال الله فيهم: «لايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأُولى و وقاهم عذاب الجحيم» و ذلك لاستحالة انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة الّتي هي أبواب الجحيم، «و لكلّ باب منهم جزء مقسوم» و ذلك لغلبة الأخلاق المرضية و الهيئات المحمودة لها، و إذا لم تنتقل نفوسهم إلى الأبدان العنصريّة الكائنة الفاسدة

---

* قوله: «مثل أُحد» أي مثل جبل أُحد. و قوله: «و فخذه مثل البيضاء» البيضاء اسم جبل بالشام، و قيل في بلاد العرب. و مقعده أي محلّ قعوده من النار مسيرة، أي مقدار سير مثل البريدة.

** قوله: «ومنها أنّ العالم الذي...» ضمير «منها» راجع أيضاً إلى قوله «متشبّثات أخرى» في صدر هذا الفصل؛ أي و من تلك المتشبّثات أن العالم الذي فيه الآفات الخ.

فلا يذوقون* إلا الموتة الأُولى الّتي هى مفارقتهم عن الأبدان الإنسانيّة.

والجـواب أنّ اختصـاص التعذيـب الـتام و العقاب الشديد فى نشأة لايستلزم كونهـا أحسن النشئات؛ فإنّ النشأة الّتى يقع فيها العذاب الأليم للأشقياء و الثواب العظـيم للسـعداء نشأة إدراكية هى أصفى و ألطف من هذه النشأة الكثيفة، و هى الـدار الآخرة الّتى هى دار الحيوان، و ذلك لأنّ الملذّ و المؤذى فى الحقيقة ليسا من الأُمـور الخارجـة عـن الصّور الإدراكية الحاضرة عند النفس الواصلة إليها؛ فكلّ مـؤلم أو ملـذّ لـنا لـيس مـن المحسوسات الخارجة، ولا يمكن إدراكه بهذا الحسّ الظاهـرى الدنـيوى بـل بالحواس الباطنة الأُخروية، و تلك الحواس هى الّتى بها يسمع و يبصر و يذوق و يشم و يلمس مالا وجود له.

و نقـول أيضـاً: إنّ سكر الطبيعة و خدر النفس** فى هذه الدار لأجل اشتغالها بأعمـال الـبدن يمـنعها أن تدرك آفات النفس و آلامها الحاصلة لها، المكتسبة من نتائج أعمالها و لوازم أخلاقها و ملكاتها الردية إدراكاً حقّاً غير مشوب بما تورده الحـواس علـيها، و تشـتغل بـه و تلهو و تنسى؛ فإذا ارتفع الحجاب عن الإنسان بـالموت و انكشف الغطاء وقع بصره*** يومئذ إلى تبعات أفعاله و لحقات أعماله؛ فيقع لها حينئذ إن كان سيّء الأخلاق قبيح الأعمال ردّى الاعتقاد: الألم الشديد و الداهـية العظيمة كما فى قوله تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد». فجحـيم الآخـرة و إن كانـت ألطف من نعيم هذه الدنيا إلا أنّ عذاب الأشقياء و آلامهـا عـلى الوجـه اللائق أنّما يتحقق فيها لافى هذه الدار، لأنّ لطافتها توجب

---

* قوله: «فلا يذوقون...» العبارة الكاملة هكذا: فلايذوقون فى الدنيا إلا الموتة الأولى التى هى الخ.

** قولـه: «و خدرالـنفس...» خـدر بالخاء المعجمة و الدال المهملة المفتوحتين، و فى منتهى الأرب: خـدر بالـتحريك سسـتى بيـنائى چشـم يـا گرانى چشم از چيزى كه بدان افتد، و كاهلى و خواب گرفتگى دست و يا و سستى اندام، والفعل من سمع.

*** قوله: «وقع اليوم بصره» كلمة اليوم زائدة.

ذلـك لكـون الإدراك الّذى هو ملاك العذاب و مبنى التألّم فيها أصدق و أصفى، و قولـه تعـالى: «وَ إنَّ جهـنّم لمحيطة بالكافرين» يشير إلى أنَّ باعث الألم و العذاب موجـود بالفعل هاهنا للكفار، و هم لايدركونه لسكر طبيعتهم و تخدّر أذواقهم، و عمـى بصـيرتهم من إدراكه، و من تأمّل فى الأهوال العظيمة الّتى قديراها الإنسان فى نومـه أو يـتوهّمها مـن غير سبب خارجى ولا جهة محسوسة، مع أنّه لم يقصر إيلامهـا عن إيلام الخارجيات بل ربّما زاد عليها بما لايقاس ليعلم يقيناً أنَّ عذاب الآخـرة أشـد و أبقى من عذاب الدنيا، لأنّه أشد استقراراً و أوصل إلى النفس و أغرز فيها من هذه المحسيّات.

و مـنها أنَّ التعذيـب* بالجهل المركب و غيره من الأحوال الّتى وعدها الشارع إن كان يلحق الجوهر الروحانى مجرداً عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هـذا التصـوّر المحـدود ـ و ليسـت مع قوّة التخيل ـ و الجهل المركب لابدّ فيه من تصـورات و تصديقات خلاف ما ينبغى منشأها المتخيلة، و معلوم أنَّ الفائض من المبادى مالم يكن سوءاستعداد جرمى لايكون إلا ما طابق الواقع من الاعتقاديات و غيرها؛ فانَّ جهات الشر و الآفة و الكذب و الجهل الّذى هو ضرب من الصورة العلمية و غيرهـا راجـع إلى هيـئات مادية؛ فموضوع التعذّب بالآلام و الشدائد الأُخـروية إن كان هو الجوهر المفارق لعلاقة الأجرام فلاتعذيب بالجهل المركب و غـيره لعـدم التخيل، غاية ما فى الباب أن يبقى فيه أخلاق و ملكات، فإذا لم يبق مـدد إدراكـى** زالت بالكلية، و لا شوق إلى ما تصوّر له بوجه ولا تخصّص ولا قـوة شوقية، فلا تألم بالشوق أيضاً إلى مشتهياتها و لذاتها الدنياوية، و قدار تفعت المشوّشـات الحسـية عـنه فكـان حاله حينئذ كحال من سكنت قواه فنال الغبطة

* قولـه: «و مـنها أنَّ التعذيـب...» ضمير «منها» راجع أيضاً إلى قوله: «متشبّثات أخرى» فى صدر هذا الفصل؛ أى من تلك المتشبّثات أن التعذيب الخ.

** قوله: «فإذا لم يبق مدد إدراكى...» أى مدد إدراكى بسبب المتخيّلة زالت بالكلّية.

العظمى من الرحمة الإلهية في عالم القدس و الرحمة، و إن كان موضوع التخيل هو الدّماغ الإنساني فهو يفسد حالة الموت و يفسد مع فساده التصور و الحفظ و الذكر و الفكر، و إن كان جسماً آخر فلكياً كما ظنه بعضهم فمعلوم أنّ علاقه الجوهر الروحاني أنّما هي لنسبة بين المادة البدنية و بين الجوهر الروحاني، فأيّة نسبة حدثت بينهما بالموت حتّى أوجب اختصاصه به وانجذابه من بين سائر الجواهر المفارقة لأبدانها إليه دون غيره من الأجرام بل إلى حيّزه دون بقية الأحياز من نوع ذلك الجسم*.

ثمّ إنّ الجسم الّذى هو موضوع تخيلات النفس يجب أن يتصرف فيه النفس و تحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية و الانتقالات الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات و التغيرات، و إلا فلولم ينفعل و لم يتغير الجسم الّذى تصرّفت فيه النفس بانفعالاتها و تغيراتها لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه؛ فلا اختصاص له بهادون سائر الأجسام، و ظاهر أنّ الجسم الفلكي يأبى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة إياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد، و إن كان موضوع ذلك التخيل جرماً مركباً دخانياً تحت كرة الأثير، و تحت فلك القمر المائل كما زعمه قوم آخر فهو أيضاً غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له؛ فإنه إن قرب من النار أو من الفلك في حيّز النار** فيحيله النار بسرعة إلى جوهرها أو تحيله سرعة حركة الفلك إلى جوهر النار و إن بعد منها، و يكون في حيّز الهواء فإما أن يتخلخل

---

* قوله: «من نوع ذلك الجسم» أى الجسم الفلكي.

** قولـه: «أو من الفلك في النار» العبارة محرّفة. و الصواب في حيّزالنار. فتحيله النار بسرعة إلى جوهرها إن كان قريباً من النار؛ أو تحيله سرعة حركة الفلك إلى جوهر النار إن كان في حيّزالنار؛ و إن بعد منها و يكون في حيّزالهواء فإمّا أن يتخلخل فيصعد بحرّ. أو يتكاثف فينزل ببرد.

فيصعد بحر أو يتكاثف فينزل ببرد، و ليس فيه جرم محيط يغلب عليه* من اليبس و الصلابة ما يحفظه من التبدّد و يحرسه عن ممازجة غيره به كما للجوهر الدماغي فينااليستعين فيه محل التخيل متشكلابه، و لابد فيه من جوهر يابس لتنحفظ فيه الصور، و جوهر رطب لتقبل.

ثمّ لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان الإنسانية غير متناهية لزم مما ذكروا اجتماع** المفارقات كلّها على جسم من أجسام العالم فيلزم إما نهاية تلك الجواهر أو عدم نهاية ذلك و كلاهما محال.

و الجواب أنّ التجرد الواقع فى كلام المشكّك إن إرادبه التجرد عن الأجسام الحسية والأشباح البرزخية جميعاً فليس الحال كذلك فى نفوس الناقصين*** و المتوسطين لأنها و إنْ تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية، و إن أرادبه التجرد عن الحسية دون المثالية فهو صحيح و لا فساد فيه كما سيجيء بيانه فى باب المعاد. و أما قوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المحدود ـ و ليست معه قوة التخيل ـ فهو ممنوع؟ لأنّ الجوهر المفارق عن القوي الطبيعية دون المثالية و عن الحواس الظاهرة دون الباطنة له إدراكات جزئية تخيلية، و له قوة متخيلة منبعثة عن ذاته لما أشرنا سابقاً أنّ للنفس فى ذاتها سمعاً و بصراً و قوة باطنية**** و تحريكية لكن قوة تحريكها و قوة إدراكها ترجع إلى أمر واحد، و كذا ترجع

---

* قوله: «يغلب عليه» ضمير عليه راجع إلى جرم محيط. و قوله: «يحفظه من التبرّد» التبرّد تصحيف، و الصواب: من التبدّد. و التبدّد التفرّق، أى يحفظه من التفرّق.

** قوله: «لزم ممّا ذكروا من اجتماع...» كلمة من زائدة. و قوله: «على جسم من أجسام العالم» أى الجسم الفلكى.

*** قوله: «فى النفوس الناقصين» و الصواب فى نفوس الناقصين كما فى نسخة مصحّحة عندنا.

**** قوله: «و قوة باطنيّة» فى نسخة مصحّحة: و قوّة باطنيّة إدراكيّة و تحريكيّة، لكن قوّة تحريكها و قوة إدراكها ترجع إلى أمرٍ واحد الخ.

بعض إدراكاتها إلى بعض في الوجود الجمعي، فترجع قدرتها إلى إدراكها، و يرجع تخيلها إلى بصرها الباطني، بل هذه القوى الظاهرة كلّها ظلال لما في جوهر النفس من الجهات و الحيثيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي، و قد تفرقت و تكثرت و امتدت ظلالها في مادة البدن، و تشكّلت بأشكال الأعضاء و الأدوات، فلها في ذاتها عين باصرة و اذن سامعة و ذوق و شم و لمس و قوة فعلية من شأنها تصوير الحقائق على الوجه الحضوري المشاهد لها على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم، فإنّ المعرفة و التصور هاهنا بذرالمشاهدة في العقبى؛ و التفاوت بين التصور هاهنا و المشاهدة هناك يرجع إلى القوة و الضعف ـ فكل ما يتمنّى المرء يدركه ـ فإن كان تأملات الرّجل و تصوّراته في هذا العالم من باب الخيرات و الحسنات و النيات الصالحة صارت مادة لجنات و رضوان* ؛ و روح و ريحان؛ و ملائكة يسرّ بمنادمتها في الدنيا؛ و يرتاح برؤيتها و معاشرتها في أُخراه. و إن كانت من الشرور و القبائح و النيات الفاسدة و الأماني الكاذبة و المؤذيات الباطنة صارت مادة لحيّات و عقارب و نيران في قبره، و مالك غضبان و شياطين يتضرر بمنادمتها في أُولاه؛ و يتأذى برؤيتها و مصاحبتها في أُخراه.

و أمّا قوله: لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلّها الخ.

فهو مدفوع أمّا أوّلا** فلأنّ الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل إنّما هو في نفوس الأشقياء و لا يلزم ما ذكره؟ فإنّ النفوس بعضها مما لا يتعلّق بالأجرام، و ما يتعلّق منها بالأشباح المثالية و إن فرض كونها غير متناهية لم يلزم

---

* قوله: «صارت مادة لجنّات و رضوان...» أي صارت منشئاً لها، كما نطقت بها آيات قرآنيّة و روايات في بيانها، و قد نظم طائفة منها العارف الرومي في المثنوي، و قد أو مأنا إليها قبيل ذلك و نقلنا أبياتاً منها.

** قوله: «فهو مدفوع أما أولاً...» لايخفى عليك أنه يمكن إثبات عدم تناهي نفوس الأشقياء.

منه فساد لعدم التزاحم فى الأشباح المثالية على محل واحد مادّى؛ فيجوز عدم تناهيها، و على هذا لايلزم نهاية تلك الجواهر، و لا عدم نهاية‌الأجسام، و أمّا باقى مقدّماته فبعضها ممّا يحكم بصحتها و نعين عليها لموافقتها لما نحن فيه، و بعضها ممّا لايضرنا صحتها و لافسادها فلا نتعرض لها نفياً و إثباتاً و لا قدحاً و تصويباً.

ثمّ إنّى لأتعجّب من بعض الموصوفين بفقه المعارف الإلهية و الاستشراف للأنوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله فى الرياضيات الحكمية، و فهم الأسرار و اعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين*، كيف صوّب فى التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوىّ موضوعاً لتخيلات طوائف من السعداء و الأشقياء؟ لأنهم لم يتصوّر لهم العالم العقلى، ولم ينقطع علاقتهم عن الأجرام، و هم بعد فى عقولهم بالقوة الّتى لم تخرج نفوسهم منها إلى الفعل و احتاجت إلى علاقة البدن.

فقال: إنه كلام حسن** إلا أنه خالف ذلك القول فى تعلّق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية، و قال: و القوة تحوجهم إلى التخيل الجرمي، و ليس يمتنع أن يكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كرىّ غير منخرق*** هو نوع بنفسه، و يكون برزخاً بين العالم الأثيرى و العنصرى موضوعاً

---

* قوله: «بوجود عالم آخر بين العالمين» وهو عالم البرزخ؛ كيف صوّب فى التلويحات الخ، و لم يجعل الجرم البرزخى موضوعاً لها؟!.

** قوله: «فقال إنه كلام حسن...» ضميرالفعل أعنى قال راجع إلى قوله: بعض الموصوفين بفقه المعارف الإلهية...؛ و كذلك ضمير أنه فى قوله: إلا أنه خالف ذلك، و كذلك ضمير فعل قال بعد سطر: و قال و القوة الخ.

*** قوله: «جرم كرىّ غير منخرق...» لأنه لو كان ينخرق كالدارة و الهالة و قوس قزح و الضباب و نحوها من كائنات الجوّ لايصلح لتعلّق الرّوح به لعدم قراره من التبدّد.

لتخيلاتهم؛ فيتخيلون به من أعمالهم السيئة مثلا من نيران و عقارب تلذع، و حيات تلسع، و زقوم يشرب، و غير ذلك.

و قال: و بهذا يندفع* ما بقى من شبه أهل التناسخ و لست أشك لما اشتغلت به من الرياضات إنّ الجهّال و الفجرة لو تجرّدوا عن قوة جرمية مذكرة لأحوالهم مستتبعة لملكاتهم و جهالاتهم مخصصة لتصوّراتهم نجوا إلى الروح الأكبر** انتهى.

و أنت قد دريت أنّ كون جسم من الأجسام فلكياً أو غير فلكى موضوعاً لتخيل نفس لا تستتم إلا بأن يكون له معها علاقة علّية و معلولية بالذات، أو بتوسط ما له معها*** تلك العلاقة بالذات بأن تكون النفس صورة كمالية له بذاتها أو بحسب بعض قواها الذاتية أو العرضية، و بالجملة لابدّ أن يكون ذلك الجسم فى تصرف النفس بوجه من الوجوه، و أقلّ ذلك كما يكون لها بالنسبة إلى آلة وضعية كالمرائى أو الأشياء الصقيلة الّتى قد تكون مظاهر بعض إدراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة إلى المادة البدنية الّتى هى موضوعة لأفاعيل النفس، و مادة لقواها، و مطرح لأنوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة إليه، و ليس الجرم الفلكى أو ما يجرى مجراه ممّا يؤثر فيه شىء**** مبائن عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه، و قد أشرنا سابقاً إلى أنّ الأجرام العلوية ليست متأثرة عن غير مبادئها العقلية، لامنطبعة ولا قابلة لتأثيرات غريبة من العلل القسرية و الأسباب

---

* قوله: «و قال و بهذا يندفع...» ضمير فعل قال راجع أيضاً إلى قوله: «بعض الموصوفين بفقه المعارف الإلهيّة». أى قال و بهذا يندفع ما بقى من شبه أهل التناسخ من لزوم انتقالها إلى أبدان الحيوانات.

** قوله: «إلى الرّوح الأكبر» الرَّوح بفتح الراء.

*** قوله: «أو بتوسط ما له معها...» ضمير له راجع إلى ما، و ضمير معها إشارة إلى النفس أى مع النفس و ما أى من قواها.

**** قوله: «ممّا يؤثّر فيه شىء...» خبر لقوله: ليس الجرم الفلكى، و ضمير عن نفسه و كذلك ضمير الفائضة عليه راجعان إليه أى إلى الجرم الفلكى.

الاتفاقية، و كذا ما يجرى مجراها* من كونه جرماً علوياً غير متخرّق، و لما لم يكن لتلك النفوس المفارقة أبدان عند هؤلاء الذاهبين إلى كون جرم سماوى موضوعاً لتخيلاتهم حتّى يكون لأبدانهم علاقة وضعية إلى تلك الأجرام العالية لتصير تلك الأجرام كالمرآة لتلك النفوس تشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين، إحداهما طبيعيّة، و الأُخرى وضعيّة متوقّفة على الطبيعة؛ فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة إلى بدنها بالموت مثلا ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة إلى جرم من الأجرام إذ الثانية متفرّعة على الأولى؛ فإذا بطل الأصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا إليه.

و أيضاً على تقدير أن يكون الجرم الفلكى كالمرآة موضوعاً لتخيلاتهم كان المتخيل لهم من الصور** هى الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه، و ليست الصور المتمثلة فى الأفلاك إلا ما هى من تخيلات الأفلاك لا ما هى من تخيلات تلك النفوس، و محال أن يكون جرم علوى نسبته إلى نفسه نسبة جوهر الدماغ إلينا ثمّ يتصوّر بنقوش*** و صور خيالية غير الّتى أنشأتها نفسه الشريفة العلوية، و إذا كان الأمر كما ذكرناه فيمتنع أن يكون فى‌الأجرام العالية هيئات مؤلمة**** و أوهام مظلمة موحشة معذبة حتّى يتعذّب بها الأشقياء، و ما يتعذّب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس إلا هيئاتها الرديّة، و تخيلاتها الكاذبة، و عقائدهم الباطلة، و آرائهم الخبيثة، دون الصور المطابقة لما فى الواقع لأنّ الكائن فى القابل الّذى فى غاية الخلوص و الصفاء كالأجرام العالية من الفاعل الّذى فى غاية الشرف و التقدس كالمبادى العقلية لايكون إلا صوراً حقة ومثلا عينية مطابقة للأُمور الواقعة

---

* قوله: «و كذا ما يجرى مجراها...» قيل: و هو الجرم المتوسط بين فلك القمر و كرة النار.

** قوله: «كان المتخيّل لهم فى الصّور» و الصواب من الصور.

*** قوله: «يتصوّر بنقوش» ضمير الفعل راجع إلى جرم علوى.

**** قوله: «مؤلمة شريفة» كلمة شريفة زائدة.

فى نفس الأمر. فلا يستتم ما قالوه، و لا يستقيم ما تصوّروه من كون تلك الصور مما يتعذّب به الأشقياء، و كما أنّ هذا الرأى فى الجرم الفلكى غير صحيح فكذلك فى الجرم الإبداعى المنحصر نوعه فى شخصه* غير صحيح، لأنّ هذا الجرم أيضاً طبيعة خامسة فلكية على ما صوّره و إن كان حيّزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائماً و سائر ما يلزمه من صفات الأفلاك. و لعل عدد نفوس الأشقياء غير متناه، فكيف يكون جرم موضوعاً لتخيلاتهم أى لتصرفات نفوسهم فيه، و لصورها الإدراكية الغير المتناهية المنقوشة فيه كما هو رأى هؤلاء القوم، و لا أقلّ من أن يكون ذاقوة غير متناهية إذ لابدّ أن يكون بإزاء كلّ ارتسام بصورة فى جسم قوة استعدادية أو انفكال فى ذلك الجسم، و هو معلوم الفساد. بل الحقّ ما حققناه من أنّ الصور الملذة للسعداء أو المؤلمة للأشقياء فى النشأة الثانية كما وعدها صاحب الشريعة الإلهية و أوعد عليها و هى واقعة فى نشأة أُخرى و فى صقع آخر غير حالّة فى جرم من الأجرام، ولا قائمة فى قوة جرمية بل قائمة بذواتها أنّما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل و التأثير، كما أنّ الصور و الأشباح التى فى المرآة** ليست قائمة بها بل مظهرها تلك المرآة بضرب من القبول، ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهة؛ و انفعالها إلذاذاً و إيلاماً بجهة أُخرى، كما أنّ الصحة و المرض البدنيين ينشآن من نفسه فى بدنه فى هذه الدار، ثمّ تنفعل النفس عنهما و تكون من أحدهما فى لذة و راحة و من الآخر فى ألم و مشقّة، و ذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية و جهة طبيعية انفعالية؛ فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات و المعاصى المؤدّية للصور الحسنة و القبيحة فى الدار الآخرة عند تجسم الأعمال فيتنعم بإحداهما و يتعذب بالأُخرى، و تانك الجهتان المصحّحتان

---

* قوله: «المنحصر نوعه فى شخصه» المتوسط بين فلك القمر و كرة النار.

** قوله: «والأشباح فهى فى المرآة» و الصواب: والأشباح التى فى المرآة.

لكـون الـنفس فاعلة لشيء و منفعلة عنه هما موجودتان في النفس قبل أن تصير عقلا محضاً، و حينئذ يكون فعّالا و درّاكاً بجهة واحدة كما أُشير عليه سابقاً من أنّ فـيه وعـنه في العقل البسيط و هو العقل الفعال شيء واحد؛ فقد ثبت أنّ جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها، و النفوس الغير الكاملة علماً و عملا أو عـلماً فقط أي نفوس السعداء المتوسطين أو الناقصين* في العلم و العمل أو الناقصـين في العـلم و الأشـقياء الناقصـين فـيهما** و إن تجرّدوا عن المواد و الأجـرام الدنيا الطبيعية لكنها متعلّقة بعد بالأشباح الأُخروية الّتي هي في باب الإلـذاذ و الإيـلام أشد و أدوم من هذه الأجرام المستحيلة كما في قوله تعالى: «و لعـذاب الآخـرة أشد و أبقى» بل هذه النار و إيلامها من جملة آثار النار الآخـرة و عذابها أو عينها لكنها تنزلت و تكدرت و ضعفت قوتها و تأثيرها كما روى عنه(ص) إنّ ناركم هذه من نار جهنّم غسلت بسبعين ماءاً ثمّ نزّلت، و قس النور على النار حتّى تعلم أنّ نعيم الدنيا بالنسبة إلى نعيم الآخرة شيء حقير.

## تأييد و تذكرة

و ممـا يؤيـد مـا ذكـرناه مـن بطـلان تعلّق النفوس بعد الموت بجرم فلكي أو عنصـري، و ينوّرما قرّرناه من أنّ الصور الأُخروية الّتي بها نعيم السعداء و جحيم الأشـقياء ليسـت هـي الّـتي انطبعت في جرم فلكي أو غير فلكي، بل هي صورة معلّقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبة بأعمال و أفعال حدث عنها في دار الدنـيا، و أثمرت في ذاتها أخلاقاً و ملكات مستتبعة لتلك الصور المعلّقة هو

* قوله: «المتوسطين أوالناقصين» أو الناقصين زائدة.

** قولـه: «الناقصين فيهما» أي في العلم و العمل. و قوله: «و الأجرام الدنيا الطبيعية» و الصواب و الأجرام الدنياوية الطبيعية.

ما قاله قدوة المكاشفين محيى‌الدين العربى*: عليك أن تعلم أنّ البرزخ الّذى يكون الأرواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الّذى بين الأرواح المجرّدة والأجسام لأنّ تنزلات الوجود و معارجه دورية، و المرتبة الّتى قبل النشأة الدنياوية هى من مراتب التنزلات، و لها الأولية و الّتى بعدها من مراتب المعارج، و لها الآخرية**.

و أيضاً الّتى تلحق الأرواح فى البرزخ الأخير أنما هى صور الأعمال، و نتيجة

---

* قوله: «محيى‌الدين الأعرابى» و الصواب: محيى‌الدين العربى قدّس سرّه.

** قوله: «ولها الأخروية» والنسخة المصحّحة و لها الآخريّة، مقابل قوله و لها الأوليّة. قوله: «و أيضاً الّتى تلحق الأرواح فى البرزخ الأخير إنّما هى صور الأعمال و نتيجة الأفعال السابقة فى الدنيا...» فاعلم أنّ الفصل السادس من مدخل شرح العلامة القيصرى على فصوص الحكم للشيخ الاكبر محيى‌الدين العربى فيما يتعلق بالعالم المثالى صعوداً و نزولاً، و نكتفى هاهنا بنقل ما أفاده فى التنبيه الثانى من ذلك الفصل و هو آخر ذلك الفصل، فقال: «عليك أن تعلم أن البرزخ الذى تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياويّة هو غير البرزخ الذى بين الأرواح المجرّدة و بين الأجسام، لأنّ مراتب تنزّلات الوجود و معارجه دوريّة، و المرتبة التى قبل النشأة الدنياويّة هى من مراتب التنزّلات و لها الأوليّة، والّتى بعدها من مراتب المعارج و لها الآخريّة.

و أيضاً الصور التى تلحق الأرواح فى البرزخ الأخير أنّما هى صورالأعمال و نتيجة الأفعال السابقة فى النشأة الدنياويّة بخلاف الصور البرزخ الأول، فلايكون كلّ منهما عين الآخر، لكنّهما يشتركان فى كونهما عالماً روحانيّاً و جوهراً نورانيّاً غير مادّى مشتملاً لمثال صورالعالم.

و قد صرّح الشيخ ـ رضى‌الله عنه ـ فى الفتوحات فى الباب الحادى و العشرين و ثلاثمأة: بأنّ هذا البرزخ غير الأول، و يسمّى الأول بالغيب الإمكانى، و الثانى بالغيب المحالى لإمكان ظهور ما فى الأول فى الشهادة، و امتناع رجوع ما فى الثانى إليها إلا فى الآخرة، و قليل من يكاشفه بخلاف الأوّل و لذلك يشاهد كثير منّا، و يكاشف البرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع فى العالم الدنياوى من الحوادث، و لايقدر على مكاشفة أحوال الموتى و الله العليم الخبير. (ج ۱، ص ۱۲۶ بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه).

الأفعال السابقة فى الدنيا، بخلاف صور البرزخ الأول فلايكون أحدهما عين الآخر لكنّهما يشتركان فى كونهما عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادى انتهى.

و يؤيّد هذا أيضاً ما قد صرّح به* فى الفتوحات أيضاً فى الباب الحادى و العشرين و ثلاثمأة: من أنّ هذا البرزخ غير الأول، و يسمى الأول بالغيب الإمكانى، و الثانى بالغيب المحالى لأمكان ظهور ما فى الأول فى الشهادة، و امتناع رجوع ما فى الثانى إليها إلا فى الآخرة، و قليل من يكاشفه بخلاف الأول، و لذلك يشاهد كثير منها، و يكاشف بالبرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع فى العالم الدنياوى من الحوادث، و لا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى، و كذا قوله فى الباب الثالث و الستين منها بعد تبيين ما يراه الإنسان فى المرآة و إلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان فى نومه** و بعد موته، فيرى الأعراض صوراً قائمة بأنفسها تخاطبه و يخاطبها أجساداً حاملة أرواحاً لايشك فيها، و المكاشف يرى فى يقظته*** ما يراه النائم فى حال نومه و الميت بعد موته كما يرى فى الآخرة صورالأعمال توزن مع كونها أعراضاً، و يرى‌الموت كبشاً أملح، مع أنّ الموت نسبة مفارقة عن اجتماع، و من الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحسّ، و منهم من يدركه بعين الخيال أعنى فى حال اليقظة، و أمّا فى النوم فبعين الخيال قطعاً، و قوله أيضاً: فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت فى البرزخ من الأُمور بعين الصور الّتى هى بها فى الدنيا. و قوله أيضاً فى آخر هذا الباب: و كلّ إنسان فى البرزخ مرهون بكسبه محبوس فى صور أعماله إلى أن يبعث يوم القيامة فى النشأة الآخرة.

---

* قوله: «ما قد صرّخ به» والصواب: صرّح به.

** قوله: «يصل الإنسان فى نومه...» والصواب: يصيرالإنسان فى نومه.

*** قوله: «والمكاشف فى يقظته...» والصواب: والمكاشف يرى فى يقظته.

## (فصل)

## فى تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس الى البدن و الاشاراة الى الموت الطبيعى و اجله و الفرق بينه و بين الاجل الاخترامى

اعلم أنّ النفس حاملة للبدن لاالبدن حامل لها كماظنه أكثر الخلق، حيث قرع أسماعهم أنها زبدة العناصر* و صفوة الطبائع، و ظنوا أيضاً أنّ النفس تحصل من الجسم و أنها تقوى بقوة الغذاء و تضعف بضعفه، و ليس كما توهموه إنما النفس تحصّل الجسم و تكوّنه و هى الذاهبة به إلى الجهات المختلفة، و هى معه و مع قواه و أعضاه، تديره حيث ما أرادت**، و تذهب به حيث ما شائت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن و ثقله؛ فمتى أرادت صعوده يصير صاعداً بتبدّل ثقله خفة، و إذا أرادت هبوطه يهبط و يتبدل خفته ثقلا، و أمّا الطلوع إلى عالم السماء و جنة الأرواح و السعداء و المنزل الأعلى فلا يمكنها أن ترقى إلى هناك بهذه الجثة الكثيفة، بل ببدن نورى من جنس تلك الدار إذا تخلّصت*** من هذه البنية المظلمة، كما أنّ الطلوع إلى جنة المقرّبين و صقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية و مثل الأفلاطونية النورية لا يتيسّر لها إلا إذا انفصلت عن علوق الأبعاد و الأجرام، و انقطعت عن الأمثال و الأشباح، و تجردت عن الكونين و رفضت العالمين. و الغرض من هذا الكلام أنّ النفس لترقيها إلى هذه المعارج أجل من أن تتبع البدن فى وجودها، بل البدن من توابع وجودها فى بعض المراتب السفلية، و بهذا الأصل ينفسخ مذهب التناسخ، و مذهب من يرى أنّ منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعى هو انتهاء قوة البدن و نفاد حرارته الغريزية، و كلال آلاته، و تعطّل نظامه، و تزلزل أركانه، و خراب

---

* قوله: «من أنها زبدة العناصر» و الصواب: قرع أسماعهم أنها زبدة العناصر.

** قوله: «مدبّره حيث ما أرادت» و الصواب: تُديره حيث ما أرادت.

*** قوله: «إذا تحصّلت...» والصواب: إذا تخلّصت من هذه البنية الخ.

دكّانه كما ظنه الجمهور من الأطباء و الطبيعيين إنّ انقطاعها من البدن لاختلال البنية و فساد المزاج، بل الحقّ إنّ النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، و تنقطع* شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية، لما مر من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلّقة بالمواد الهيولانية. فالنفس تتحوّل في ذاتها** من طور إلى طور، و تشتدّ في تجوهرها من ضعف إلى قوة، و كلّما قويت النفس و قلّت إفاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر ضعف البدن و قواه، و نقص و ذبل ذبولا طبيعياً حتّى إذا بلغت غايتها في الجوهر و مبلغها من الاستقلال ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلية و تدبيرها إيّاه و إفاضتها عليه فعرض موت البدن، و هذا هوالأجل الطبيعي دون الأجل الاخترامي الّذى بسبب القواطع الاتفاقية، فمنشأ ذبول البدن*** بعد سن الوقوف إلى أن يهرم ثمّ يعرض الموت هو تحوّلات النفس بحسب مراتبها و قربها إلى النشأة الثانية الّتي هي نشأة توحّدها و انفرادها عن هذا البدن الطبيعي، و انفصالها عن هذه الدار و استقلالها في الوجود، و هذه الحالات البدنيه المشاهدة من الإنسان من الطفولية و الشباب و الشيب و الهرم و الموت كلّها تابعة لما بحذائها من حالات النفس في القوة و الفعل و الشدة و الضعف على التعاكس، فكلّما حصلت للنفس قوة و تحصّل حصل للبدن و هن و عجز إلى أن تقوم النفس بذاتها و يهلك البدن؛ فارتحالها يوجب خراب البيت لا أنّ خراب البيت يوجب ارتحالها فما قيل في الفرس نظماً:

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو   گفتا چكنم خانه فرو ميآيد

إنما يصدق في الموت الاخترامي لا الطبيعي، و بالجملة أكثر القوم لما لم يتفطنوا

* قوله: «و ينقطع...» و الصواب: و تنقطع، و ضميرالفعل راجع إلى النفس.

** قوله: «فالنفس يتحوّل من ذاتها...» و الصواب: فالنفس تتحوّل في ذاتها.

*** قوله: «فنشأ ذبول البدن» والصواب: فمنشأ ذبول البدن الخ. و قوله: «هو تحوّلات النفس» ضمير هو راجع إلى منشأ ذبول البدن.

فى النفس بهذه الحركة الرجوعية، و هى السفر إلى الله الّذى أثبتناه فى أكثر الموجودات ذكروا وجوهاً غير سديدة فى حكمةِ الموت، و فى مابيناه يظهر المناسبة فى اطلاق لفظ الطبيعى على هذا الموت دون ما ذكروه، و قد سبق أيضاً إنّ الّذى بيناه لا ينافى الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس و تعذبهم فى الآخرة بالجحيم و النيران وغضب الرحمان، و سائر ما سيجرى عليهم جزاءً لأعمالهم، و تبعات لأفعالهم، و نتائج لأخلاقهم، و ملكاتهم السيئة، و اعتقاداتهم الرديّة الفاسدة كما سينكشف لك زيادة الانكشاف، و إذا تحقق ما ذكرناه فى الموت الطبيعى، و أنّ منشأه توجه جبلّى إلى جانب الآخرة والقرب من الله تعالى ظهر و تبيّن بطلان التناسخ مطلقاً بجميع أقسامه، و استحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصرى سواء كان بالأجل الطبيعى أو بغيره ببدن طبيعى آخر،و انتقالها من بدن إلى آخر، إذ لو انتقلت من بدن و تعلقت بآخر لكان تعلقها به عند أول تكونه حين كونه نطفة* حيوان أو جنين فى رحم كما اعترفوا به؛ فيلزم على ما أصّلناه من البيان الخلف من عدم التطابق التعاكسى بين مراتب استكمالات النفس و البدن على الوجه المذكور.

## تذكرة فيها تبصرة

اعلم أيها السالك إلى الله الراغب إلى دار كرامته بقوة الحدس أنك قاصد إلى ربك صاعد إليه منذ يوم** خلقت نطفة فى قرار مكين، و ربطت بها نفسك تنقل من أدون حال إلى حال أكمل، و من مرتبة هى أنقص إلى مرتبة هى أعلى و أحكم و إلى درجة هى أرفع و أشرف إلى أن تلقى ربّك*** و تشاهده، و يوفيّك

---

* قوله: «حتى كونه نطفة...» و الصواب: حين كونه نطفة.

** قوله: «صد يوم...» العبارة محرّفة، والصواب: منذ يوم خلقت الخ.

*** قوله: «إلى أن يلقى ربّك» و الصواب: إلى أن تلقى ربّك. و كذلك قوله: فيبقى عنده؛ و الصواب: فتبقى عنده.

حسابك و يوزن حسناتك أو سيّئاتك، فتبقى عنده إما فرحانة مسرورة مخلدة أبداً سرمداً مع النبيين و الصّديقين و الشهداء و الصّالحين، و حسن اولئك رفيقاً، و إما محزونة متألمة خاسرة معذبة بنار الله الموقدة الّتى تطلع على الأفئدة مع الكفرة و الشياطين، و الفجرة و المنافقين؛ فبئس القرين، و نحن قد بينا من قبل إنّ جميع الموجودات الّتى فى هذا العالم فى السلوك إلى الله تعالى و هم لا يشعرون لغلظة حجابهم و تراكم ظلماتهم، لكن هذه الحركة الذاتية و هذا السير إلى الله* تعالى فى الإنسان أبين و أظهر سيما فى الإنسان الكامل المكمّل الّذى** يقطع تمام هذه القوس الصّعودية الّتى كنصف دائرة من الخلق إلى الحق، كما يعرفه أهل الكشف و الشهود من العلماء الّذين لم تعم أبصارهم الباطنية عن إدراك حقائق الأشياء كما هى عليها بغشاوة التقليد و الامتراء و حجب الهوى و الدنيا و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

## تمثيل

أنّ مثال البنية*** الإنسانية فى هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلة فى البحر بمن فيها من القوى النفسانية، و الجنود العمالة فيها المسخرة بإذن الله المرتبة فى أمر هذه السفينة المصلحة لحالها****؛ فإنّ سفينةَ البدن لايتيسر السير بها إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات؛ فإذا سكنت الريح وقفت السفينة عن السير و الجريان «و بسم الله مجراها و مرساها» فكما أنه إذا سكنت الريح الّتى نسبتها إلى السفينة نسبة النفس إلى البدن وقفت السفينة قبل أن يتعطّل شىء من أركانها و يختلّ واحدة من الآتها، كذلك جسد الإنسان و الآته إذا فارقتها النفس لا يتهيّأله

---

* قوله: «و هذا يسرّ إلى الله» و الصواب: و هذا السير إلى الله تعالى.

** قوله: «الكامل الذى...» والصواب: الكامل المكمّل الذى.

*** قوله: «تمثيل أى مثال البنية» و الصواب: تمثيل إنّ مثال البنية.

و قوله: «من فيها من القوى» والصواب بمن فيها من القوى.

**** قوله: «المصلحة بحالها...» والصواب المصلحة لحالها.

الحس و الحياة الّتي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة، و إن لم يعدم بعد شيء من مواد البدن و الآته و أعضائه إلا ذهاب نفخ الروح الّذى بمنزلة ريح السفينة، و البرهان حقّق أنّ الريح ليس من جوهر السفينة بل حركتها تابعة لحركته، و لا السفينة حاملة للريح بل الريح حاملها، و محركها بإذن الله، و مجراها باسم الله، و لا تقدر السفينة و من عليها من الجنود و القوى المختلفة الراكبة عليها* على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة يعملونها أو صنعة يصنعونها، كذلك الروح و نفخه ليس من جوهر الجسد، ولا الجسد حامل الروح، ولايقدر أحد من القوى و الكيفيّات المزاجية على استرجاع النفس إذا فارقت الجسد؛ فهذا مثال أنّ حياة البدن و حركته تابعتان للنفس لاالنفس تابعة لهما، و لهذا بطل مذهب التناسخ الّذى عبارة عن استرجاع النفس، و نقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أُخرى من جهة صلوح مزاجه**، لأنّ المزاج تابع للنفس كما سبق من أنها الحافظة للمزاج الجامعة لأجزاء البدن الجابرة لعناصره على الإلتيام لا النفس تابعة له و لعناصره.

و أما الفرق بين الأجل الطبيعى و الاخترامى فى مثال السفينة هو أنك إذا علمت أنّ هلاك السفينة بما هى سفينة من جهتين: إما بفساد من جهة جرمها أو انحلال تركيبها فيدخلها*** و يغرق و يهلك من فيها إن غفلوا عنها، و لم يتداركوا بإصلاح حالها، كهلاك الجسد و قواه من جهة غلبة إحدى الطبائع من تهاون صاحبه به و غفلته عنه، فلا تبقى النفس معه إذا فسد مزاجه و تعطّل نظامه، و تعوّجت نسبته و انحرفت عن الاعتدال و ضعفت آلته**** كما لا يبقى الريح للسفينة بسبب اختلال آلتها، و الريح موجودة فى هبوبها غير معدومة فى الموضع

---

* قوله: «الراكبة عليها...» صورة العبارة الصحيحة هكذا: الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة يعملونها الخ.

** قوله: «صلوح مزاجه...» و الصواب صلوح مزاجه و استعداد مادّته.

*** قوله: «فيدخلها...» والصواب: فيدخلها الماء و يغرق و يهلك من فيها.

**** قوله: «وضعفت آلته...» العبارة الصحيحة هكذا: كما لايبقى الريح للسّفينة بسبب اختلال آلتها.

الّذی کانت قبل هلاك السفينة؛ فتلك النفس باقية فی معدنها كبقاء الريح فی اُفقها و عالمها بعد تلف الجسم. و أمّا الجهة الثانية فهی بأن يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهابّة الواردة منها على السفينة ما ليس فی وسعها و وسع آلاتها حمله؛ فتضعف الآلة و تكسر الأداة لضيق طاعتها عن حمل ما يرد عليها، كذلك النفس إذا قويت جوهرها و اشتدت حرارتها الغريزية* المنبعثة عنها إلى البدن ضعف البدن عن حملها، و انحل تركيبه و جفّت الآته، و فنيت رطوباته لاستيلاء الحرارة، فإنّ التحقيق عندنا أنّ الحرارة العزيزية فی المشايخ أكثر و أشد من حرارة الشبان، و إنّما لم يظهر أثرها** فيهم لقلة الحامل و ذبول المادة، عكس ما هو المشهور من أنّ حرارتهم أقل من حرارة الشبان. و كذا منشأ عروض الموت الطبيعی غلبة الحرارة بالذات الموجبة لإفناء الرطوبة المؤدی إلی فناء الحرارة عن البدن بالعرض؛ فيقع الموت ضرورة*** فعروض الموت الطبيعی من باب الضرورات اللازمة لبعض الغايات الذاتية كما علمت فی مباحث أقسام العلل، و الغاية الذاتية هاهنا هی قوة النفس و كمالها، و اشتداد جوهر الروح و قوة نفخ الصور الّتی نظيرها فی مثال السفينة شدة الريح العاصفة عليها. ثم لايخفی عليك أنّ أحوال سكّان هذه السفينة عند هذه العاصفة الشديدة لاتخلو عن أمرين: فإن كان من فيها**** عارفين بموجب التقدير الربانی اطمأنت نفوسهم، و سلّموا إلی ربّهم قبل أن ينكشف الغطاء و ارتحلوا من الدنيا، و وعظ بعضهم بعضاً بالصبر و قلة الجزع و شوق الارتحال الی دار المعاد؛ فاذا تمّ لهم العلم بهذه السّياسة القدرية و الحكمة القضائية و العمل بموجب العقل و الايمان فقد استراحوا من الغمّ و الحزن، و وصلوا

---

* قوله: «و اشتدّت حرارتها الغريزية...» زعم الشيخ الرئيس فی القانون أن الحرارة الغريزية بعد سنّ الوقوف تأخذ فی الانتقاص الخ، كما فی المباحث المشرقية للفخرالرازی (ط هند، ج ۲، ص ۲۶۲).

** قوله: «و إنما لم يظهرها أثرها» و الصواب: و إنما لم يظهر أثرها.

*** قوله: «فيقع الموت ظاهراً» والصواب: فيقع الموت ضرورةً.

**** قوله: «فإن كان من فيها...» أی من فی السفينة، و فيهما غلط.

إلى النعيم الدائم. و إن كانوا غير عارفين بموجب التقدير الإلهى، و أنّ كلّ ما يفعله الحكيم خير و صواب، ولا مستمعين لحديث الانقياد و التسليم فجزاؤهم الجحيم، و الحرمان عن النعيم، و البعد عن رضوان‌الله العليم الحكيم.

## فصل (۵)

## فى أن لكل شخص انسانى* ذاتاً واحدة هي نفسه و هي بعينها الحى المدرك السميع البصير العاقل، و هي أيضاً الغاذى و المنمى و المولد بل الجسم الطبيعى المتحرك النامى الحساس بوجه

اعلم أنا قد بيّنا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق إلا أنا نريد أن نوضح ذلك زيادة ايضاح** لما فيه من عظيم الجدوى فى باب معرفة التوحيد الأفعالى للحقّ الأول؛ فنقول: إنّ كلّ أحد منّا يعلم بالوجدان قبل المراجعة إلى البرهان أنّ ذاته و حقيقته أمر واحد لا أُمور كثيرة، و مع ذلك يعلم أنه العاقل المدرك الحساس المشتهى، و الغضبان و المتحيّز و المتحرك و الساكن الموصوف بمجموع صفات وأسماء، بعضها من باب العقل و أحواله، و بعضها من باب الحس و التخيل و أحوالهما،و بعضها من باب الجسم و عوارضه و انفعالاته، و هذا و إن كان أمراً وجدانياً لكنّ أكثر الناس لايمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل أنكروا هذا

---

* قولــه: «فصــل فى أن لكــل شخص إنسانى...» إن شئت فراجع المباحث المشرقيه للفخرالرازى فى مباحــث هذا الفصل (ط حيدرآباد هند، ج ۲، ص ۴۰۴) و الفصل السابع من المقالة الخامسة من الفنّ السادس من طبيعيات الشفاء فى عدّ المذاهب الموروثة عن القدماء فى أمرالنفس و أفعالها و أنها واحدة او كثيرة و تصحيح القول الحق فيها، فإن شئت فراجع (نفس الشفاء، ص ۳۴۱ بتصحيح الراقم و تعليقاته و تحقيقاته).

** قولــه: «نوضــح زيادة إيضاح...» قد سقطت كلمة ذلك عن الطبع، و الصواب نوضح ذلك زيادة إيضاح.

التوحيد إذا جاؤا إلى البحث و التفتيش إلا من أيّده الله بنور منه، و من عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه؟ و الّذى وصل إلينا من القدماء فى هذه المسألة إنهم لما فرّقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى، و نسبوا كلّ واحد منها إلى قوة أخرى احتاجوا إلى بيان أنّ فى جملتها شيئاً كالأصل* و المبدء، و أنّ سائر القوى كالتوابع و الفروع.

و لنذكر المذاهب المنقولة فى هذا الباب و دليل كل فريق؛ فذهب بعضهم إلى أنّ النفس واحدة و هم على قسمين:

فمنهم من قال: إنّ النفس تفعل الأفاعيل** بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة يصدر عن كلّ قوة خاصّة فعل خاص منها، و هو مذهب الشيخ الرئيس و من فى طبقته.

و منهم من قال: إنّ النفس ليست بواحدة و لكن فى البدن نفوساً عدّة بعضها حساسة، و بعضها مفكرة، و بعضها شهوانية، و بعضها غضبية.

أما المنكرون لوحدة النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من أنا نجد النبات و له النفس الغذائية، و الحيوانات و لها النفس الغذائية و الحسّاسة دون المفكرة و العقلية، فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة و النفس الحساسة موجودةمع عدم النفس الناطقة*** علمنا أنها متغايرة، إذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها إلا عند حصول كلّها بالإسم، و لّما ثبت تغايرها

---

* قوله: «أن فى جملتها شيء كالأصل» والصواب أن فى جملتها شيئاً كالأصل.

** قوله: «فمنهم من قال: إن النفس تفعل الأفاعيل...» فى تعليقة مخطوطة على بعض نسخ الكتاب عندنا أن هذا تفريع على أصل المطلب أى بيان المذاهب لاعلى قوله: وهم على قسمين، أى فمنهم قائل بأن النفس واحدة، و منهم قائل بأنّ النفس ليست بواحدة.

*** قوله: «مع عدم النفس الناطقة...» عرض على العبارة سقط، و تمامُها هكذا: مع عدم النفس الحسّاسة، و النفس الحسّاسة موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا الخ.

و استغناء بعضها عن بعض ثم رأيناها مجتمعة فى الإنسان علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد.

و هذا الاحتجاج ردىّ فإنّ كثيراً من الأنواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجوداً فى موضع مع عدم المقوّم الآخر كقابض البصر، ولا يلزم من ذلك أنّ وجود اللون غير وجود قابض البصر فى حقيقة السواد.

و أيضاً ليست القوة الغذائية الموجودة فى النبات مثلا هى القوة الغذائية الموجودة فى الحيوان متحدة بالنوع، و كذا ليست الحسّاسة الموجودة فى الحيوان الغير الناطق مع الحسّاسة الموجودة فى الإنسان متحدة فى الحقيقة النوعية. بل إنهما متحدان فى المعنى الجنسى ـ أعنى إذا أُخذ معناهما مطلقاً بلاشرط الخلط و التجريد مع غيره ـ فالحسّاس مثلا معنى واحد جنسى و إن كان هو فصلا للحيوان المأخوذ جنساً؛ فإذا أُخذ هذا المعنى أى الحسّاس بحيث يكون تام التحصّل الوجودى فهو مما قد تمّ وجوده من غير استعداد و استدعاء لأن يكون له تمام آخر، و هذا كما فى سائر الحيوانات. و إذا أُخذ على أنه غير مستقل الوجود بل لايتحصّل وجوده و حقيقته إلا بأن يكون له تمام آخر به يتم حقيقته و يكمل وجوده، فهذا المعنى مغاير للمعنى الأوّل بالنوع و إن كان واحداً معه بالجنس، فالحكم بأنّ الحساس مغاير للناطق أنما يصح فى القسم الأول منه دون القسم الثانى؛ فالنفس الحسّاسة فى سائر الحيوانات مغايرة للنفس المتفكرة و لكنها شىء واحد فى الإنسان، و هكذا القول فى النفس الغاذية الّتى فى النبات والّتى فى الحيوان والإنسان بالنسبة إلى النفس الحسّاسة أو الناطقة؛ فاعلم هذه القاعدة فإنها تنفعك جداً.

و أمّا الموحّدون فقد احتجوا على مذهبهم بأن قالوا قد دلّلنا على أنّ الأفعال المتخالفة للنفس مستنده إلى قوى متخالفة، و أنّ كل قوة من حيث هى‌هى لايصدر عنه إلا فعل مخصوص؛ فالغضبية لاتنفعل عن اللذات، و الشهوية لاتتأثر

عـن المؤذيات، ولا تكون القوة المدركة* متأثرة ممّا تأثر عنه هاتان القوتان، و إذا ثبـت ذلـك فـنقول: إنّ هـذه القـوى تارة تكون معاونة على الفعل، و تارة تكون متدافعة. أما المعاونة فلأنا نقول متى أحسسنا الشيء الفلاني اشتهينا أو غضبنا، و أمّـا المتدافعة فلأنا إذا توجهنا إلى الفكر اختل الحس أو إلى الحس اختل الغضب أو الشهوة، و إذا ثبـت ذلـك فـنقول: لولاوجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبّـر لهـا بأسرها لامتنع** وجود المعاونة و المدافعة، لأنّ فعل كلّ قوة إذا لم يكن مرتـبطاً بالقوة الأُخرى ـ وليست الآلة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة ـ وجب أن لايحصل بينها هذه المعاونة، و إذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك إما أن يكـون جسـماً أو حـالاً في الجسـم أو لا جسماً ولا حالا فيه، و القسمان الأولان بـاطلان بمـا سبق في الفصول الماضية؛ فبقي القسم الثالث و هو أن يكون مجمع هذه القوى كلّها شيئاً واحداً لايكون جسماً و لا جسمانياً و هو النفس.

أقـول: هذا كلام غير مجد في هذا الباب، و لاواف بحل الإشكال؛ فإنّ لأحد أن يقـول: مـادر يـتم بكـون الـنفس رباطاً لهذه القوى؛ فإن عنيتم به أنّ النفس علّة لوجودهـا فهـذا القدر لايكفي في كون النفس هي بعينها الحسّاس الغاذي السّاكن الكاتب الضاحك، بل كونها علّة لوجود هذه القوى لايكفي في كون البعض معاوناً للآخـر في فعله أو معاوقاً عنه***؛ فإنّ العلّة إذا أوجدت قوى مخصوصة في محال متبائنة، و أعطت لكلّ واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الأخـرى غنـية عنها متعلقة بها بوجه من الوجوه؛ فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله، أليس أنّ العقل الفعال عند كم مبدء لوجود جميع القوى

---

* قولــه: «ولا يكـون القـوة المدركة...» والصواب: ولا تكون القوّة المدركة...» و قوله: «تارة تكون متعاونة» والصواب: معاونة. و قوله: «وأما المتعاونة»، و الصواب و أما المعاونة.

** قوله: «و إلا لامتنع» و إلا زائدة و الصواب لامتنع.

*** قوله: «على فعله أو معاوقاً له» والصحيح: في فعله أو معاوقاً عنه.

الموجـودة في الأبدان، فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدء واحد وعلّة واحدة أن يعوق البعض عن البعض أو يعينه على ذلك. و إن عنيتم به إنّ النفس مدبّرة لهذه القوى و محركة لها* فهذا يحتمل وجهين:

أحدهما أن يقال: إنّ النفس تبصر المرئيّات و تسمع المسموعات و تشتهى المشتهيات، و تكون ذاتها محلا لهذه القوى و مبدءً لهذه الأفعال و متصفة بصفاتها، و هذا هو الحق الّذى لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و لكن من الّذى أحكمه و أتقنه و دفع الشكوك و أزاح العلل المانعة لإدراكه؛ فإنّ الأمر إذا كان كذلك فكيف يقع و يسوغ القول بتعدّد القوى و تحصّل التدافع** تارة في فعلها إذا كان الكل جوهراً واحداً له هوية واحدة، و بالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى الّتى أثبتها الشيخ و غيره من الحكماء في الأعضاء المخصوصة المختلفة المواضع؛ فإنّ النفس إذا كانت هي الباصرة والسامعة و المشتهية فأىّ حاجة إلى إثبات قوة باصرة في الروح الّتى في ملتقى العصبتين؟ و إلى إثبات قوة سامعة في الرّوح الّتى في العصب المفروش الصّماخى؟

و أيضاً يلزم أن يكون الإنسان أنّما أبصرو سمع لا بإبصار و سماع قائم بذاته بل بإبصار و سماع قائم بغيره.

و الوجه الثانى أن يقال: إنّ المعنىّ بكون النفس رباطاً أنّ القوة الباصرة إذا أدركت صورة شخص معين أدركت النفس الناطقة أنّ في الوجود شخصاً موصوفاً بلون كذا و شكل كذا و وضع كذا، و كلّ على وجه كلّى لايخرج انضمام بعضه إلى بعض في شيء من ذلك الشيء عن الكليّة؛ فإنّك قد عرفت أنّ الكلّى إذا قيد بصفات كليّة و إن كانت ألف صفة لايصير بذلك جزئيّاً شخصيّاً، و بالجملة فالإحساس بذلك الجزئى سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئى على

---

* قوله: «و محرّكة» والصواب «و محرّكة لها».

** قوله: «و يحصل التدافع» و الصواب: و تحصّل التدافع.

وجه كلّى ثمّ يكون ذلك الإدراك سبباً و باعثاً لطلب كلّى لتحصيل ذلك الشىء، فعند ذلك يتخصّص ذلك الطلب، و يصير جزئياً لتخصّص القابل، و ذلك الطلب الجزئى هو الشهوة، و كذا قياس الغضب و سائر الأحوال الجزئية المنسوبة إلى النفس الإنسانية، فهذا غاية ما يمكن أن يقرر فى كون النفس رباطاً للقوى الجسمانية و مجمعاً على مذهب الشيخ و اتباعه.

و أقول: ليس هذا بسديد لأنّ نسبة الشهوة و الغضب و الحسّ و الحركة و سائر الأفعال الجزئية و الانفعالات الشخصية إلى النفس ليست كنسبة فعل أمر مباين إلى أمر آخر من شأنه أن يدرك على وجه كلى كلّ ما يدركه الآخر على وجه جزئى، و إلا لكان العقل الفعّال أيضاً ذا شهوة و غضب و حسّ و حركة كما إنّ الإنسان كذلك. مع أنا نعلم ضرورةً* أنه برىء من هذه الآثار و الشواغل و الانفعالات، و أنا نجد من أنفسنا أنّ لنا ذاتاً واحدة تعقل و تحس و تدرك و تتحرك و تعتريه الشهوة و الغضب و غيرهما من الانفعالات، و نعلم أنّ الّذى يدرك الكلّيات منا هو بعينه يدرك الشخصيّات؛ و أنّ الّذى يشتهى منا هو بعينه الّذى يغضب. و كذا الكلام فى سائر الصفات المتقابلة، و لا تكفى فى هذه الجمعية وحدة النسبة التأليفية كالنسبة بين الملك و جنوده، و صاحب البيت و أولاده، و عبيده و إمائه، بل لابد من وحدة طبيعية ذات شؤون عديدة كما يعرفه الراسخون فى علم النفس و منازلها، و فى معرفة الوجود الحقّ و شؤونه الإلهية المستفادة من علم الأسماء الّذى علّم الله به آدم(ع) المشار إليه فى قوله تعالى: «و علّم آدم الأسماء كلّها» و قد أشرنا إلى تحقيق ذلك فى مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد، حيث بيّنّا أنّ الوجود كلّما كان أشد قوّة و بساطة كان أكثر جمعاً للمعانى،و أكثر آثاراً. و أنّ العوالم ثلاث: عالم العقل، و عالم النفس الحيوانى، و عالم الطبيعة و الأوّل مصون عن الكثرة بالكلّية، و الثانى مصون

* قوله: «نعلم ظاهراً» و الصحيح: نعلم ضرورةً أنّه برىءٌ.

عن الكثرة الوضعية و الانقسام المادّي، و الثالث مناط الكثرة و التضاد و الانقسام إلى المواد.

و إذا تقرر هذا فنقول: إنّ النفس الإنسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاث*: مقام العقل و القدس، و مقام النفس و الخيال، و مقام الحسّ و الطبيعة، و كلّما يوجد لها من الصفات و الأفعال في شيء من هذه المقامات يوجد في مقام آخر لكن كلّ بحسبه من الوحدة، و الكثرة، والشرف، و الخسة، و البراءة، و التجسم، فهذه الحواس و القوى الإدراكية و التحريكية موجودة في مادة البدن بوجودات متفرّقة، لأنّ المادة موضوع للاختلاف و الانقسام و محلّ للتضاد و التباين، فلا يمكن أن يكون موضع البصر موضع السمع، و لا محلّ الشهوة هو محلّ الغضب، و لا آلة البطش آلة المشي، و كذا يقوم بعضو من الإنسان** ألم حسّي لمسي كتفرق الاتصال، و بعضو آخر راحة لمسية كالإلتيام، ثمّ نجد هذه القوى كلّها موجودة في مقام الخيال، و عالم النفس الحيواني بوجودات متميّزة متكثرة في الخيال متّحدة في الوضع، بل لا وضع لها كما مر؛ فلها حسّ واحد مشترك يسمع و يرى و يشم و يذوق، و يلمس سمعاً جزئياً، و بصراً جزئياً، و شما و ذوقاً و لمساً جزئياً من غير أن ينقسم و يفترق مواضعها كما في الحواس الظاهرة. و كذا يشتهي و يغضب و يتألم و يسرّ من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرّق كلّ ذلك متكثّر*** في عالم الحسّ الظاهر غير متكثّر في عالم الحسّ الباطن، ثمّ نجد الجميع موجودة في مقام العقل على وجه مقدّس عن شوب كثرة و تفصيل، معرّى عن شوب تفرقة و

---

* قوله: «مقامات ثلاثة» و الصواب: مقامات ثلاث ثمّ قد تقدّم في أواخر الفصل الثاني من هذا الباب قوله: حكمة مشرقيّة إن للنفس الإنسانيّة نشئات ثلاث إدراكية الخ.

** قوله: «و كذا يقوم ببعض من الإنسان» و الصواب: و كذا يقوم بعضو من الإنسان.

*** قوله: «كل ذلك متكثر...» العبارة في نسخة مصححة هكذا: «كلّ ذلك غير متكثّر في عالم الحسّ الباطن، متكثّر في عالم الحسّ الظاهر» و مآل العبارتين أعني مفاد هما واحد كما لا يخفى.

قسمة وضعية جسمية، أو خيالية جزئية لكنّها مع ذلك كثيرة بالمعنى و الحقيقة غير مفقود منها شيء؛ فالإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه عقلية موجودة فى ذلك الإنسان بوجود واحد الذات كثيرة المعنى و الحقيقة؛ فله وجه عقلى، و بصر عقلى، و سمع عقلى، و جوارح عقلية كلّها فى موضع واحد لااختلاف فيه كما أفاده أرسطاطاليس فى أثولوجيا.

فإن قلت: إذا كانت النفس هى بعينها المدركة لجميع الإدراكات العمالة لجميع الأعمال فما الحاجة إلى إثبات هذه القوى الكثيرة الّتى بعضها من باب الإدراك كالسمع و البصر و غيرهما، و بعضها من باب التحريك كالجاذبة و الدافعة و الشهوة و الغضب؟

قلنا: هى و إن كانت كلُّ هذه القوى إلا أنّ وجود هذه القوى و ظهورها فى عالم المواد لا يمكن إلا بالآت جسمانية متبائنة متخالفة الوضع، لأنّ عالم الجسم عالم التفرقة و الانقسام لا يمكن أن يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدء لصفات كثيرة كالسمع والبصر، و غيرهما من صفات الإدراك و هيئات التحريك؛ فعضو واحد لايمكن أن يكون سمعاً و بصراً و جاذبة و دافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعانى، بخلاف جوهر روحانى بحسب وجوده الجمعى النفسانى الروحانى؛ فالذات الواحدة النفسية مبدء لجميع الأفاعيل الصادرة عن قواها المتفرّقة المتشتتة فى مواضع مختلفة على نعت الاتّحاد و الجمعية، و كذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات و المعانى الموجودة فى سائر القوى النفسانية و الحسية و الطبيعية، لكن على وجه أشرف و أعلى، و على وجه يليق بوجودها العقلى كما بيّناه مراراً.

فإن قلت: ماالفرق بين العقل المفارق و بين النفس فى هذه الجمعية حيث إنّ النفس احتاجت فى الاتّصاف بمعانى القوى من وجود آلات و أعضاء مختلفة، و لم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدّد هذه القوى و موادها المختلفة و أعضائها، و أمّا العقل فلم يقع له فى صدور أفعاله و ظهور معانيه و حالاته حاجة إلى مواد

و آلات جديدة. قلنا: صفات العقل و كمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الإفاضة و الايجاد من غير أن يتأثّر منها أو ينفعل و يستكمل بسببها، و أمّا النفس فليس لها أن تستقل بذاتها، و تتبرّء عن التغيّر و الانفعال من خوادمها و آلاتها إلا بعد أن تصير عقلا محضاً ليس له جهة نقص و لاكمال منتظر، و أمّا قبل ذلك فهي ذات أطوار مختلفة تحتاج إلى كلّها؛ فتارة في مقام الحس و الطبيعة، و تارةً في مقام النفس و التخيّل، و طوراً في مقام العقل و المعقول، و هذا حالها ما دامت متعلّقة الذات بهذا البدن الطبيعي؛ فإذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها إمّا المقام العقلي المجرّد إن كانت من الكاملين في العلم و العمل، و إمّا المقام الثاني المثالي الأُخروي إن لم يكن كذلك على اختلاف أنواعها بحسب غلبة الملكات و الأحوال و تصوّرها بصورة ما يناسبها من الأنواع الأُخروية.

## فصل (٦)

## في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذ المقام دفعا لما قيل في تكثر القوى من غير ان يرجع الى ذات واحدة كما بزغ نور الحق عليك من افق تباينه حسب ما نبهناك عليه مراراً

اعلم أنّ بعض المكثّرين لمبادى الأفعال الصادرة عن الإنسان الّتى بعضها جسمانية و بعضها روحانية قال بما حاصله: إنّ النفس و قواها لو كانت شيئاً واحداً لوجب أن يكون من شأنها مخالطة المادة تارة و ذلك عند ما يتصرّف في الغذاء و ينمي و يولّد و يدرك إدراك الجسمانيات، و التجرّد عنها تارة أُخرى و ذلك عند إدراك المعقولات و هو ممتنع.

و أيضاً كان يجب أن يكون جميع الأشياء المحفوظة في خزانتها مشاهدة لها أبداً كما هوحال القوّة العقلية بالفعل.

فأجاب عنه في المطارحات أمّا أنّ الخيال جسماني فالقدماء يعترفون به و إن كان فيه ضروب من التحقيق لايلائم هذا الموضع، و إن كان فيه للحواس

الظاهـرة مدخـل، و هذه إلى البيان أقرب. و أمّا أنّ النفس تحتاج إلى مخالطة المادة عند ما تتصرف في الغذاء و غيره فلعلّه لايتمشّى، و ربّما يجوز أن يكون غـير المخالط يتصرّف تصرّفاً مّا في الغذاء و نحوه، و ربّما يعتمد على بقاء أثر قـوّة مـع انـتفاء قـوة أُخـرى، و بطـلان التولـيد و النموّ ربّما يملّل في بعض الأشـخاص أو الأوقات ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك الفعل، و كما أنّ الـرّوح الّـذى في الـتجاويف مع قرب الأمكنة اختلف مزاجه للاختلاف الّذى أوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر، فيجوز أن يكون أمزجة* الأوقات مـن العمر يختلف بها استعداد التأثر عن مبدء واحد بآثار كثيرة، أو أثر واحد مطلقـاً، أو أثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم، كما أنّ مزاج السنّ اقتضى بطلان النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس أو العقل على ما جوّزت فـأُجوّز أن يكـون مـبدء النموّ شيئاً واحداً هو مبدء أفاعيل أُخرى، و بطلان النموّ في وقت لبطلان الاستعداد المتعلّق بالقابل. ثمّ كثير من القوى أُضيف إليها أفعـال لايصـح حصـولها إلا من واهب الصّور فإذا كانت الهيئآت كلّها منه و القـوة معدة فيجوز أن يحصل الاستعداد من أُمور هى قوى غير جوهرية فعّالة انتهي قوله بألفاظه.

و فيه أبحاث، تحقيقيّة:

منها أنّ تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لـما علمـت مـن أنّهـا مجردة عن البدن الطبيعي عندهم حسبما أقمنا البراهين عليه.

و مـنها أنّ تجويـزه لكـون قـوة غـير جسـمانية متصرّفة في الغذاء على وجه الافـتقار في بقائـه إلـيه شخصاً ليس بحقّ، فإنّ الجوهر المفارق و إن جاز تدبيره

---

* قولـه: «فيجوز أن يكون أمزجة...» العبارة الصحيحة هكذا: فيجوز أن تكون أمزجة الأوقات من العمر يختلف بها استعداد التأثر (التأثير ـ نسخة) عن مبدأ واحد الخ.

للأُمور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الّذي ينفعل عنها أو يستكمل بها بوجه من الوجوه.

و منها أنّ إسناده بطلان التولّد و النموّ في بعض الأوقات إلى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين أحوال النوع و لوازمه، و أحوال الشخص و عوارضه، و أنّ الأُولى لايمكن أن تكون مستندة إلى استعداد المادة و أحوالها الاتّفاقية؛ فإنّ الّذي يحصل بمجرد حال المادة و عوارضها لايكون دائمياً ولا أكثرياً أيضاً بخلاف الّذي يقتضيه المبادي الفاعلية من الأُمور المطردة في أشخاص النوع كلّها أو أكثرها. و من هذا القبيل وقوف النامية و المولدة مطلقاً و عروض الموت الطبيعي كما بيّناه؛ فإنها أحوال منشأها أسباب فاعلية مقتضية لأحوال مطردة إمّا بالذات كالاستكمالات و الانتقالات إلى الغايات الذاتية، و إمّا بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة استكمالات تعرض لبعض أُخرى، أو انصراف القوة عن فعل لأجل توجّهها إلى فعل آخر، كالنفس إذا انتقلت إلى نشأة أُخرى انصرفت قوتها عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع؛ فقوله مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاماً حكمياً بل العكس أولى، فإنّ اختلاف أحوال الأسنان كالشباب و الشيب و الموت الطبيعي تابع لاختلاف أحوال النفس في تقلّباتها في الأطوار الذاتية، و انتقالاتها في نشئات الطبيعة من بعضها إلى بعض، ثمّ في نشئات الحياة من بعضها إلى بعض، ثمّ في نشئات العقل؛ فللنفس في كلّ وقت تجوهر آخر يقتضي فعلا آخر يناسبه، و استعدادات أيضاً كما علمت تابعة لمبادئها و القوة تابعة للفعل. فالقول بأنّ المبدء بصفة المبدئيّة باقٍ والأثر غير موجود أنّما يصحّ لأجل عائق خارجي على سبيل الندرة و الاتفاق في بعض أشخاص النوع لافي كلّها؛ فيمتنع أن تكون النامية موجودة و النموّ غير حاصل إلا لمانع اتفاقي يقع عن الشذوذ و الواقع خلافه، فإنّ وقوف النمو و التوليد في سن الشيخوخة أمر مطرد في جميع الأشخاص كلّها.

و منها أنّ قوله القوى أُضيف إليها أفعال لايصح صدورها إلا من واهب الصور الخ بناءاً على ما ذهب إليه من إنكار الصور الجوهريّة، و قد علمت و هن قاعدته و بطلان إنكاره للصور و القوى حيث ذهب إلى أنّ الغاذى و المنمى و المولّد فى الأجسام النباتية و الحيوانية ليست نفوسها و قواها، ولا فى الإنسان نفسه بل جوهر مفارق؛ فإنا قدبينا فى مواضع أنّ مباشر التحريكات و الإحالات* هى الطبائع المتعلّقة بالأجسام و قواها، و كون المفارق العقلى مبدءً للكلّ و إن كان صحيحاً لكن ليست مبدئيّته على سبيل المباشرة و المزاولة، و الفرق بين المعد و المقتضى ممّا لا يخفى على من أمعن فى الأبحاث الحكمية، فالقوة النارية فى التسخين و الماء فى التبريد و غيرهما فى بابه ليست معدّات لما يصدر عنها دائماً بل مقتضيات و موجبات و أسباب فاعلية بلا شبهة سيّما ما ينشأ فى موادها المنفعلة عنها دائماً، و كذلك القوى النباتية و الحيوانية على ما مر مستقصىً فى مباحث الصور، فالمرجع فى توحيد النفس إلى ما ذكرناه.

## فصل (٧)

## فى أنّ هذه القوى البدنية** كلها ظل لما فى النفس من الهيئات النفسانية

و اعلم أنّ القوى القائمة بالبدن و أعضائه و هو الإنسان الطبيعى ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها، و هى الإنسان النفسى الأُخروى، و ذلك الإنسان

---

* قوله: «أنّ مباشر التّحريكات و المحالات...» و الصواب أعنى العبارة الصحيحة هكذا: «أنّ مباشر التحريكات و الإحالات...»

** قوله: «فصل فى أنّ هذه القوى البدنيّة...» در روز چهارشنبه ٢١ ماه شعبان ١٤٠٤ هـ. ق = ١٣٦٣/٣/٢ هـ. ش تدريس اسفار در حوزه علميه قم به اين فصل رسيده است كه حوزه تعطيل شده است، تا در روز دوشنبه ٢٣ مهرماه ١٣٦٣ شروع بتدريس شده است، الحمد لله ربّ العالمين.

البرزخي * بقواه و أعضائه النفسانية ظلال و مثل للإنسان العقلي و جهاته و اعتباراته العقلية، فهذا البدن الطبيعي و أعضاؤه و هيئاته ظلال ظلال، و مثل مثل لما في العقل الإنساني، أمّا أنّ قوى الإنسان الطبيعي بمنزلة قشر و غلاف للإنسان الحيواني المحشور في الآخرة الّتي هي دار الحياة لقوله تعالى: «و إنّ الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» فالدليل عليه أنّ الإنسان إذا ركد قواه ** الظاهرة و حواسه البدنية بالنوم أو الإغماء *** أو غيرهما كثيراً ما يجد من نفسه أنّه يسمع و يرى و يشم و يلمس و يبطش و يمشي، فله في ذاته هذه المشاعر و القوى و الآلات من غير نقصان و عوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة في هذا العالم أي عالم

---

* قوله: «و ذلك الإنسان البرزخي...» أي ذلك الإنسان النفسي هو ذلك الإنسان البرزخي الذي هو ظلّ الإنسان العقلي، فالإنسان الطبيعي ظلّ للنفسي أي البرزخي و هو ظلّ للعقلي. و اعلم أن المصنّف يشير في عدّة مواضع من هذا الفصل إلى المثل العقليّة، فتدبّر.

** قوله: «فالدليل عليه أن الإنسان إذا ركد قواه...» اعلم أن رسالتنا الكريمة الفريدة القيّمة بالفارسيّة الموسومة بـ «انسان در عرف عرفان» تبحث عن هذه الغاية القصوى و البغية العليا في أربعة فصول، و كل فصل يحوى حقائق و لطائف في معرفة النفس الناطقة الإنسانية و شهود الحقائق العقلانية و المثل الروحانية، و قد طبعت تلك الرسالة عدّة مرّات على أنّا قدجعلناها الكلمة ٢٨٥ من كتابنا «الف كلمة و كلمة»؛ و لابدّ لك في فهم ما في تلك الرسالة من الحقائق إلى أستاذ حكيم عارف سالك، و نعم ما أفاد العارف الرومي في المثنوى:

| | |
|---|---|
| هر كه گيرد پيشه اى بى‌اوستا | ريشخندى شد بشهر و روستا |
| هيچكس بى‌اوستا چيزى نشد | هيچ آهن خنجر تيزى نشد |
| هر كه در ره بى‌قلاوزى رود | هر دو روزه راه صد ساله شود |

ثم إن رسالتنا المطبوعة المسمّاة بالمثل، و كذلك رسالتنا الأخرى المسمّاة بالمثال كل واحدةمنهما نعم العون في المقام، و الله سبحانه و تعالى شأنه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

*** قوله: «أو الاعمال» و الصواب: أو الإغماء.

الحسّ و الشهادة و إلا لشاهدها كلّ سليم الحسّ و ليس كذلك، فعلم أنّ موطنها عالم آخر هو عالم الغيب و الباطن، و أما أنّ تلك القوى و الآلات الباطنية ظلال و أشباح لما في العقل الإنساني فلأنّ العقل بسيط و هو منشأ هذه القوى في النفس و بتوسّطها في البدن، و لو لم يكن فيه من الاعتبارات و الجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور هذه الأُمور الكثيرة عن الأمر البسيط، و ذلك لأنّ كلّ جوهر عال في الشرف مبدء* لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجوهر النازلة على وجه الجمعية.

و قد نقلنا عن المعلم الأول صريح القول بأنّ الإنسان العقلي فيه جميع الأعضاء الّتي في الإنسان الحسي على وجه لائق به.

و قال أيضاً في مواضع أخرى من كتابه: إنّ في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني و الانسان العقلي و لست أعني هو هما لكن أعني به أنّه يتصل بهما** لأنه صنم لهما، و ذلك أنّه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي، و بعض أفاعيل الإنسان النفساني، و ذلك أنّ في الإنسان الحسّي كلمات الإنسان النفساني و كلمات الإنسان العقلي، فقد جمع الحسّي كلتا الكلمتين إلا أنها فيه ضعيفة قليلة نزرة*** لأنّه صنم‌الصنم، فقدبان أنّ الإنسان الأول العالي حسّاس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحسّ الكائن في الإنسان السفلي، و أنّه إنّما ينال الحسّ**** من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي كما بيناه انتهى كلامه فما أشد نور عقله و قوة عرفانه، و ما أشمخ مقامه في الحكمة الإلهيّة و أعلى

---

* قوله: «مبدأ...» والصواب: مبدأ فهو بجمع لجميع الكمالات الخ. و قوله: «فيه جميع الأعضاء...» والصواب فيه جميع الأعضاء التي في الانسان الحسّي.

** قوله: «أنه يتّصل بهما» أقول: بل يتّحد بهما إتّحاداً وجودياً.

*** قوله: «قليلة نذرة» والصواب قليلة نزرة.

**** قوله: «وأنّه إنما ينال...» ضمير أنّه أنما راجع إلى الإنسان العالي.

مرتبـته حيث حقق هذه المسألة على وجه وقف أفكار من لحقه من المتفكّرين دون بلـوغ شـأوه، و جمهـور الحكمـاء الإسلاميّين كالشيخ أبي على و من فى طبقته لفى ذهول عما ذكره، فانّ الشيخ استضعف فى الشفاء القول المنصوب إلى أفلاطـون و معلّمـه سـقراط بـأنّ فى الوجـود إنسانين إنسان فاسد، و إنسان مفارق أبدى، فكيف لو سمع* أنّ فى كلّ إنسان ثلاثة أُناس متفاوته فى الوجود حسـى فاسد، و عقلى دائم، و نفسانى بينهما، فقد ظهر أنّ هذا الهيكل الحسّى الإنسـى بجميع أعضـائه طلسـم و صـنم للإنسـان النفسى، و هو أيضاً صنم للإنسان العقلى و مثال له، و هو المحشور إمّا فى زمرة السعداء و أهل الجنّة أو فى زمرة الأشقياء و أهل الجحيم، و أمّا الإنسان العقلى فهو فى مقعد صدق عند ملـيك مقـتدر، و الإنسان النفسى لـه الإحسـاس بذاته للأشياء و الحكم بذاته علـيها لابآلـة طبيعية يحتاج إليها فى إدراكه و فعله؛ فإدراكه للخارجيات من المحسوسات و إن كان بصورة زائدة حاضرة عنده أو حاصلة فيه إلا أنّ إدراكه لهـا بعـين تلـك الصّور لابصورة أُخرى و إلا لزم التسلسل فى تضاعف الصور الإدراكـية، فذاتـه بذاته لإدراك المبصرات بصر، و لإدراك المسموعات سمع، و هكذا فى كل نوع من المحسوسات فهو فى ذاته لذاته سمع و بصر و شم و ذوق و لمس، و قد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسـوس فهو حس جميع الحواس، و أيضـاً لـــه الحكـم بذاتـه فى القضـايا الوهمية و غيرها لا بأمر زائد من صور القضايا و هو الشهوة لذاته للمشتهيات، و الغضب لذاته على المنافرات من غير

---

* قولــه: «فكـيف لوسمع...» أقول: الانسان المفارق الأبدى شامل على البرزخى و العقلى واللاهوتى كلّهـا، فـالقول بأنّ فى الوجود انسانين كأنه قول بأنّ فى الوجود أربعة أُناسى. ثمّ كلام الشيخ فى الشفاء يطلـب فى الفصـل الثانى من سابعة إلهيّات الشفاء (ص ٣١٩ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه، و ص ٢٠٣، ج ٢ مـن الطبع الأول الحجرى الرحلى)؛ و تفصيل البحث فى المثل يطلب فى تعليقاتنا على الشفاء، سيما فى رسالتنا المطبوعة فى المثل الإلهيّة).

شهوة زائدة و غضب زائد، و كذا قياس الإنسان العقلى البسيط فى نظائر ما ذكرناه.

قال الفيلسوف الأعظم: إنّ هذه الحسائس عقول ضعيفة، و تلك العقول حسائس قوية.

ثم لقائل أن يقول: إنّ الإنسان إذا كان فى العالم الأعلى يكون حسّاساً، و الحساس فصل جنسه، و الحس ليس إلا انفعالاً من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن أن يكون فى الجوهر الكريم العالى حسّ و هو موجود فى الجوهر الدنى السافل.

فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف إنّ نسبة هذا الحس إلى الحس العقلى كنسبة هذا الحيوان اللحمى إلى الحيوان العقلى، و كذا نسبة المحسوس هاهنا إلى الأمر المحسوس هناك، و لذا قيل: الحس الّذى* فى هذا العالم الأدنى لايشبه الحس الّذى فى العالم الأعلى، فإنّ الحس هناك على المحسوسات الّتى هناك، فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلّقاً ببصر الحيوان الأعلى و متصلا به.

أقول: و كذا سمعه بسمعه و شمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه الأنواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة فى العالم الأعلى و فى علم الله الأزلى كما ورد فى الحديث النبوى على قائله و آله الصّلوة و السّلام: إنّ هذه النار غسلت بسبعين ماءً ثمّ انزلت، إشارة إلى أنّ هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية، و كان رسول الله(ص) بهذه الحواس الباطنية الأُخروية يدرك الأُمور الغائبة عن هذه الحواس الداثرة، حيث قال فى الذوق: أبيت عند ربى يطعمنى و

---

* قوله: «ولذا قيل الحس الذى...» و الصواب و لذا قال، و ضمير الفعل راجع إلى الفيلسوف.

يسقيني، و في الشم: إني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن، و في البصر: زويت لي الأرض* فأريت مشارقها و مغاربها، و في اللمس: وضع‌الله بكتفي يده فأحسّ الجلد** بردها بين ثدييّ، و في السمع أطّت السماء و حق لها أن تأطّ ليس فيها موضع قدم إلا و فيه ملك ساجد أو راكع، و بالجملة الإنسان العقلي يفيض بنوره على هذا الإنسان الطبيعي السفلي بواسطة الإنسان النفسي المتوسط بين العقلي و الطبيعي.

و اعلم أيضاً أنّ إشراق النفس على الصّور الموجودة فيها كإشراق الشمس على الأجسام وغيره بوجه، فإنّ مقتضى الأول إفادة ذات المرئي الإشراق***، و مقتضى الثاني إفادة ظهوره، فالنفس عند تخيلها للأشياء تفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها لا في هذا العالم، و يدركها بذاتها لا بصورة أخرى، و أما إدراكها للمبصرات الخارجية فهو أيضاً كما حققناه سابقاً في مباحث الإبصار من أنّ المادة و وضعها بالنسبة إلى آلة الإبصار مخصّص لأن يفيض من النفس صورة مساوية للصّورة المادية، و هي مجردة عنها و عن غواشيها موجودة في صقع النفس كالصّور الخيالية، و الفرق بينهما باشتراط المادة و عوارضها الخارجية في المبصرة**** و عدم الاشتراط بها في المتخيلة.

---

* قوله: «و في البصر زويت لي الأرض...» بضم الزاء اخت الراء و كسرالواو.

** قوله: «فأحسّ الجلد...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: زويت لي الارض فأريت مشارقها، و في اللمس وضع الله بكتفي يده فأحسّ الجلد بردها بين ثدييّ. و في السمع أطّت السماء و حقّ لها أن تئطّ ليس فيها موضع قدم إلا و فيه ملك ساجد أو راكع. و قوله: «على الصورة الموجودة» و الصواب على الصور الموجودة.

*** قوله: «إفادة ذات المرئي الإشراقي» و الصواب إفادة ذات المرئي الإشراق.

**** قوله: «في المبصرة: في نسخة: في الباصرة.

## فصل (٨)
## فى المتعلق الاول للنفس*

إنّ النفس لاتتصرف فى الأعضاء الكثيفة العنصرية إلا بوسط مناسب للطرفين، و ذلك الوسط هوالجسم اللطيف النورانى المسمى بالروح النافذ فى الأعضاء بواسطة الأعصاب الدماغية، و هذه الدعوى أى كون النفس غير متصرف أولا إلا لذلك الروح الّذى قيل إنه مخلوق من لطافة الأخلاط و بخاريتها، كما أنّ البدن مخلوق من كثافة الأخلاط و رديها قريبة من الوضوح غير محتاجة إلى البرهان إذ درجات الوجود متتالية مترتبة فى اللطافة و الكثافة فيما يتصف بهما، كما إنها مترتبة فى الشرف و الخسّة؛ ففى الحيوان الواحد جزء هو ألطف أجزائه، و هو الروح الهوى بالشرائين، و جزء هو أكثف أجزائه هو كالمقيم فى الورك، و ما بين ألطف لطيفة و أكثف كثيفة وسائط مناسبة قد نُضدّ بعضها** بالبعض كما فى طبقات الأجرام الكلّية الفلكية و العنصرية على تدبير المحكم الإلهى، و النظم البديع العلوى، ولا شك أنّ ألطفها أبين فعلا و أقل انفعالاً و أكثفها بعكس ذلك، مثاله أنّ الروح الغريزى*** مؤثر بالجبلّة فى الدم الطبيعى إذ هو فى أفق الدم ثم لاينعكس الأمر. والدم الطبيعى مؤثر فى الرطوبة الدّماغية إذ هو فى أُفقها و لاينعكس، و تلك الرطوبة مؤثرة فى اللّحمان العضلية من غير عكس، و هكذا فى كل جزء بعد جزء إلى أن ينتهى إلى أصلب الأجزاء، و هو القابل المتأثر على

---

* قوله: «فصل فى المتعلق الأول للنفس...» راجع المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٤٠٨). قوله: «المسمّى بالروح النافذ فى الأعضاء...» أى الروح البخارى.

** قوله: «قد نضد بعضها...» أى قد ترتّب بعضها بالبعض. و قوله: «كما فى طبقات الأجرام الفلكيّة» و الصواب كما فى طبقات الأجرام الكلّية الفلكية؛ كما فى نسخة مصحّحة عندنا و قد سقطت كلمة الكلّية فى الطبعة الأولى الرحليّة.

*** قوله: «مثاله أن الروح الغريزى...» أي الروح الطبيعي الذى مبدئه الكبد.

الإطلاق من غير أن يؤثر في شيء مما عداه، و كذلك يجب أن يتصوّر النّضد و الترتيب في الرّوحانيات كما تصورت في الجسمانيات، و كذلك الحال في أجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصّغير، فإنّ في جسمياته جزء هو ألطف أجزائه و هو الفلك الأعلى الجسماني، و فيها جزء هو أكثف أجزائه و هو الأرض السفلى، و بين ألطف لطيفه و أكثف كثيفه وسائط متناسقة منضدة بعضها على بعض على التقدير الإلهي و النظم الحكمي، و قد دلت الأدلة على أن ألطفها ذاتاً أبينها تفصيلاً، و أكثفها ذاتاً أبينها انفعالاً، و لهذا ما ورد في الأدعية التوجه إلى جانب السماء عند طلب الحاجات، و استجلاب الخيرات، و استجابة الدعوات، و هذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء أنّ النور الإلهي معنى أحدى إنما يكون افتنانه بحسب المعادن المجعولة، و المراد أنّ الوجود الفائض من الحق المسمّى عند بعضهم بالنفس الرحماني أمر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب و البعد من الأول تعالى.

إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت و عالم الضياء المحض العقلي لايتصرّف في البدن الكثيف المظلم العنصرى بحيث يحصل منهما نوع طبيعي وحداني إلا بمتوسط، والمتوسط بينها و بين البدن* الكثيف هوالجوهر اللطيف المسمّى بالرّوح عند الأطباء، و المتوسط بينها كل واحد من الطرفين، و لذلك المتوسط أيضاً متوسط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالي بين الناطقة و الروح الحيواني و الدم الصافي اللطيف بينه و بين البدن. ثم الدليل على وجود هذا الجوهر المسمّى بالروح أنّ سدّ الأعصاب يوجب إبطال قوة الحس و الحركة عما ورآء موضع السد ممايلي جهة الدماغ، و السد لايمنع إلا نفوذ الأجسام، و التجارب الطبية أيضاً شاهدة بوجوده؛ فإنّ كثرته يوجب الفرح و النشاط و القوة

---

* قوله: «و المتوسط بينها و بين البدن...» ضمير بينها راجع إلى النفس في قوله «أنّ جوهر النفس». و قوله: «المسمّى بالروح عند الأطبّاء» أي المسمّى بالروح البخاري عندهم. و قوله: «متوسّط آخر»، و هوالقوى.

و الشجاعة و الشهوة، و قلته يوجب الصّرع و السكتة و الغم و الحزن و الماليخوليا، و عند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأة، و كما أنّ تعلق النفس بالبدن لأجله فلابد أيضاً من تعلّقها لكونها واحدة من عضو واحد* هوالمتعلّق به النفس بواسطة هذا الرّوح البخارى، و سائر الأعضاء يكون متعلقاً بها بواسطة ذلك العضو الّذي هو الرئيس.

و قد اختلفوا أنّ ذلك العضو الرئيسى المعطى لقوة سائر الأعضاء و روحها هوالقلب أو الدماغ، و عند الأكثرين من الأطباء و الطبيعيين أنه هو القلب لكونه أحرّ ما فى البدن**، و الدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكوّن الروح الحارّ الغريزى.

و أيضاً الحركات الفكرية يسخّن الدماغ تسخيناً شديداً؛ فلو لم يكن بارداً فى أصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين: تسخين الروح، و تسخين الحركة الفكرية.

و أيضاً أول ما يتخلق فى البدن هو القلب*** و هو أول ما يتحرك من الأعضاء و آخر ما يسكن؛ فهو المتعلّق الأول للنفس ثم بواسطته بالدماغ و الكبد و بسائر الأعضاء على الترتيب.

فإن قيل: لو كان القلب عضواً رئيسياً معطياً و كانت الأرواح النفسانية فائضة منه إلى الدماغ لكان القلب منبت الأعصاب دون الدماغ لأنّ منبت الآلة يكون من المبدء لامن الآخذ، و لما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه.

---

* قوله: «من عضو واحد» متعلق بقوله فلابدّ.

** قوله: «لكونه آحرّ ما فى البدن» أحرّ بالحاء المهملة و تشديد الراء من الحرارة. و قوله: «فهو المناسب لتكوّن الروح...» لتكوّن مصدر باب التفعّل من الكون.

*** قوله: «أوّل ما يتخلّق فى البدن هوالخلق» والصواب: هوالقلب.

قلنا: قد قال بعض شرّاح القانون إنه لم يقم دليل قطع* على أنّ منبت الأعصاب هو الدماغ ألبتة، و مع قطع النظر عن ذلك القول لمانع أن يمنع كون منبت الآلة واجباً أن يكون هو المبدء، لم لايجوز أن يكون العضو المستفيد منبتاً لآلة، و كانت استفادته القوة من المبدء بعد أن وصلت الآلة إلى العضو المفيد فحينئذ يتأدى فيه الأرواح الحاملة للقوى الإحساسية و التحريكية، و الاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبيّة.

---

* قوله: «لم يقم دليل قطع» والصواب: لم يقم دليل قطعي.

# الباب التاسع

فى شرح بعض ملكات النفس الإنسانية و أفعالها، و انفعالاتها و منازل الإنسان و مقاماتـه. و أنّ قـواه بعضـها أرفع وجوداً و أقل قبولا للتجزى من بعض و فيه فصول:

## فصل(١)

## فى خواص الانسان*

فمـنها الـنطق إعـلم أنَّ مـن عظيم حكمة الله فى خلق الإنسان من العناصر و الأركـان إحداثه الموضوعات اللغوية فيه، و الداعى إلى ذلك إنّ الانسـان مفتقر فى معيشـته الدنياوية إلى مشاركة مّا و معاونة من بنى نوعه؛ فإنّ الواحد من الإنسان لـو تفرد فى وجوده عن أفراد نوعه و جنسه و لم يكن فى الوجود إلا هو و الأُمور

* قوله: «فصل فى خواصّ الإنسان...» عمدة مطالب هذا الفصل أعنى بها خواصّ الإنسان إلى الخاصّة التاسعة بتمامها هى ما فى الفصل الأول من المقالة الخامسة من نفس الشفاء (ط ١، ج ١، ص ٣٤٦ من الطبع الرحلى الحجرى)؛ و كـذا هـى مطالـب الفصل الأول من الباب السادس من نفس المباحث المشـرقيّة للفخرالرازى (ط حيدرآباد الدكن، ج ٢، ص ٤٠٩)، و بالجملة أنّ الأصل فيهما هو الشفاء، إلا أن لصاحب الأسفار تحقيقاً أنيقاً تفرّد به فى آخر الفصل، فتدبّر.

الموجـودة فى الطبـيعة هلك سريعاً، أو ساءت معيشته لحاجته فى معيشته إلى أُمور زائـدة عـلى مـا فى الطبـيعة مثل الغذاء المعمول و الملبوس المصنوع؛ فإنّ الأغذية الطبيعـية غـير صـالحة لاغـتذائه، و الملابـس الطبيعية أيضاً لاتصلح لـه إلا بعد صـيرورتها صناعية باعمال إرادية؛ فلذلك يحتاج إلى تعلّم بعض الصناعات حتى تحسـن معيشته، و الشخص الواحد لايمكنه القيام بمجموع تلك الصّناعات بل لابد مـن مشـاركة و معاونـة بين جماعة حتى يخبز هذا لذاك؛ و ذاك ينسج لهذا، و هذا يـنقل لـذاك، و ذاك يعطـيه بـإزاء عملـه أُجـرة؛ فلهذه الأسباب و أمثالها احتاج الإنسـان فى المعاملات و غيرها أن يكون لـه قوة على أن يعلم الآخر* الّذى هو شريكه بما فى نفسه بعلاقة وضعية، و أصلح الأشياء لذلك هو الصوت لأنه ينشعب إلى حروف يتركّب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة يلحق البدن، و الصّوت من الأُمـور الضـرورية للإنسـان لتنفسه المضطر إليه فى ترويح حرارة القلب، و أيضاً الهيـئآت الصّـوتية لايثبـت و لا يدوم عدده فيؤمن من وقوف من** لايحتاج إلى شـعوره علـيه، و بعـد الصـوت فى صلاحية أمر الإعلام هى الإشارة إلا أنه أدلّ منها*** لأنهـا لا ترشـد إلا مـن حيـث يقـع عليه البصر، و ذلك أيضاً من جهة مخصوصـة و يحـتاج المعـلم أن يحـرّك حدقـته إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يـراعى بهـا الإشـارة؛ ففـائدة الإشارة أقل و مؤونتها أكثر: و أما الصوت فليس كذلـك فلاجـرم قـد تقرر الاصطلاح على التعريف لما فى النفس بالعبارة؛ فجعلت الطبـيعة للـنفس أن يؤلّـف مـن الأصـوات ما يتوصل به إلى تعريف الغير، و أمّا

---

* قولـه: «عـلى أن يعـلم الآخـر...» يعـلم من الإعلام. و قوله: «بعلاقة وضعية» والصواب بعلامة وضعيّة، أى على أن يعلم الآخر الذى هو شريكه بما فى نفسه بعلامة وضعيّة.

** قوله: «فيؤمن وقوف من...» والصواب: فيؤمن من وقوف من لايحتاج الخ.

*** قوله: «إلا أنّه أدلّ منها» أدلّ بالدّال من الدلالة؛ و أمّا بالواو كما فى الطبعة الأولى الرحلية فغلط بلا دغدغة.

الحيوانات الأُخرى فإنّ أغذيتها طبيعية أو قريب منها، و ملابسها مخلوقة معها كالإهاب و الشعر و الثقب و الكهوف* فما كان لها حاجة إلى الكلام و مع ذلك فإنّ لها أصواتاً مناسبة لما في بعضها من شوب رويّة و إعلام يقف بها غيرها على ما في نفوسها و ضمائرها**، ولكن دلالة تلك الأصوات دلالة إجمالية يكفي لاغراضها من طلب ملائم أو دفع منافر، و أمّا الأصوات الإنسانية فلها دلالة تفصيلية، و لعل الامور الّتي يحتاج إلى أن يعبر عنها الإنسان في أغراضه يكاد أن لايتناهى، فما كان يمكن أن يطبع بإزائها أصوات بلانهاية فلأجل ذلك و لضرورات أُخرى يحتاج إلى وضع الألفاظ و الاصطلاح عليها.

و من خواصه العجيبة استنباط الصنائع العملية الغريبة، و أمّا الحيوانات الأُخرى*** و خصوصاً الطير في صنائع بيوتها و مساكنها سيّما النحل في بنائه البيوت المسدسة****؛ فإنّ المسدس أوسع الأشكال بعد الدائرة و أشبهها بالدائرة، من جهة أنّ مساحته تحصل من ضرب نصف قطره***** في نصف محيطه كالدائرة،

---

* قوله: «و الثقب والكهوف...» العبارة الصّحيحة بعد الكهوف هكذا: فما كان لها حاجة إلى الكلام.

** قوله: «في نفوسها و ضمائرها...» العبارة الصحيحة بعد قوله: «وضمائرها» هكذا: ولكن دلالة تلك الأصوات دلالة اجماليّة يكفي الخ.

*** قوله: «و أما الحيوانات الأخرى» في العبارة سقط و تمامها هكذا: و أما الحيوانات الأخرى فلها شيء من ذلك و خصوصاً الطير الخ.

**** قوله: «سيّما النحل في بنائه البيوت المسدّسة...» قال العارف الرومي في أوائل الجلّد الأول من كتاب المثنوى المعنوى:

آن‌چه حق آموخت مر زنبور را | آن نباشد شير را و گور را
خانه‌ها سازد پر از حلواى تر | حق بر او آن علم را بگشود در
آن‌چه حق آموخت كرم پيله‌را | هيچ پيلى داند آن گون حيله را

***** قوله: «تحصل من ضرب نصف قطره...».أي نصف قطره الأقصر و هوالذى يخرج من

و إنما ترك الاستدارة لأن لايقع خارج البيوت من الفرج فضلٌ مهملٌ، و كذا المربّع لئلايبقى زوايا ضائعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيأة أشكال متراصّة شبيهة بشكل صاحب البيت؛ فإنّ النحل مستدير مستطيل و لوكانت مستديرة لم تتراص، ولو كانت مضلّعة غير المسدّسة فإما أن لم يتراص أيضاً كالمخمس والمسبع و غيرهما أو يقع لها الفرج داخلا كحادّ الزوايا مثل المثلث و المربع و مع ذلك كلّه ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط * و إلا لم يكن علي و تيرة واحدة، بل صدورها عن إلهام و تسخير من مدبّرات أمرها و ملائكة نوعها، و أكثر فائدة تلك الصنائع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها كالإنسان الّذى كأنه الصفوة و الغاية فى فعلها و وجودها و وجود صنائعها، و ما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الإنسان بما هو إنسان سيما الفرد الكامل منه؛ فإنّ جميع ما يقصده و يكسبه أنما ترجع فائدته إلى ذاته الشخصية، و العلّة فى ذلك أنّ حكم الهوية الشخصيّة منه كالحقيقة النوعية من غيره فى أنّ لها الديمومة الأُخروية بشخصها و البقاء العقلى بذاتها، و الحيوانات الأُخرى لايبقى إلا بالنوع لا بالعدد.

---

منتصف ضلع إلى منتصف ضلع آخر يوازيه، فإنّ الأطول يخرج من زاوية إلى أخرى تقابلها. وقوله: من الفرج، بيان للفضل. و قوله: فضل مهمل، فاعل لقوله لايقع. و ما فى النسخ فضلاً مهملاً مهملٌ و لمّا كانت أشكال البيوت المفروضة مجسّمة، فتصوّر وقوع الفضل خارجها أو داخلها ليس فيه صعوبة كثيرة. و قوله: من مدبّرات أمرها وملائكة نوعها، يعنى بها المثل الإلهيّة أى أرباب أنواعها. و قوله: والعلّة فى ذلك. لعلّه إشارة إلى سرّ و هو أنّ الإنسان أشرف الأنواع بحسب نوعه، و أشرف الموجودات بحسب فرده و هوالكامل الذى خلقة ما سواه به.

* قوله: «عن استنباط» والصحيح عن استنباط و قياس؛ و قد سقطت كلمة «و قياس» عن الطبعة الأولى الرحليّة.

و من خواصّه أيضاً أنه يتبع إدراكه للأشياء* النادرة حالية انفعالية تسمّى بالتعجّب و يتبعه الضحك، و يتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة و يتبعه البكاء.

و منها أنّ المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الأفعال و الحثّ على بعضها. ثم إنّ الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره و يستمر نشوه عليه، فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما و الإقدام على الآخر، ورکز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام فيسمي الأول قبيحاً و الثاني حسناً جميلا. و أمّا سائر الحيوانات فإنّها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلّم لايأكل صاحبه، و مثل الفرس العتيق النجيب لايسافح اُمّه؛ فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيأة نفسانية اُخرى؛ و هو أنّ كلّ حيوان يحبّ بالطبع ما يلائمه و يلذه، و الشخص الّذى يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن أكله لذلك الشخص، و كذا نشوه عند اُمّه من أول صغره و اُلفه بها ضرباً آخر من الاُلفة** يزجره عن الشهوة إلى إتيانها، و ربّما تقع هذه العوارض عن إلهام إلهيّ مثل حبّ كل حيوان ولده.

و منها إنّ الانسان إذا حصل له شعور بأنّ غيره اطلع على أنه ارتكب فعلا قبيحاً فإنّه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمّي بالخجالة.

و منها أنّه متى قد ظنّ*** إنّ أمراً يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف أو ينفعه فيعرض له الرجاء، ولا تكون للحيوانات الاُخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في غالب الأمر و ما يتصل به، و الّذى تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل و ما يكون فيه بل ذلك أيضاً بضرب من الإلهام من الملك

* قوله: «إدراكه الأشياء» و الصواب: إدراكه للأشياء.

** قوله: «ضرباً آخر من الاُلفة...» أى غير الألفة التى تحصل من الشهوة.

*** قوله: «ومنها أنه قد ظنّ...» و العبارة الكاملة: و منها أنّه متى قد ظنّ.

المدبّر لنوعها، كالّذى يفعله النمل فى نقل البرّ بالسرعة إلى جحرها* منذرة بالمطر؛ فإنّهـا إمّا أن يتخيّل أنّ ذلك مؤذ يكون أو مطر ينزل، كما أنّ الحيوان يهرب عن الضـدّ لما يتخيّل إنّ ذا يضربه و يؤذيه أو أن يقع لها ضرب من الإلهام. و بالجملة أنّ الأفعـال الحكمـية و العقليّة إنما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية و من سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعيّة تدبيراً كلّياً.

ومـنها مـا يتصـل بمـا ذكر من أنّ الإنسان لـه أن يروّى فى أمور مستقبلة هل ينبغى أن يفعلها أو لاينبغى؛ فحينئذ يفعل وقتاً ما حكمت به رويّته** و تدبيره أن يفعلـه؛ ولا يفعل هذا وقتاً آخر بحسب ما يقتضى رويّته أن لا يفعله ما كان يصح أن يفعله فى الوقت الأول، و كذا العكس، و أمّا الحيوانات الأُخرى فليس لها ذلك و إنّمـا لـه من الإعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالفت.

و مـنها تذكّـر الأُمور الّتى غابت عن الذهن فإنّ سائر الحيوانات لايقوى على ذلك أعنى الاسترجاع و التدبّر.

و منها وهو أخصّ الخواص بالإنسان تصوّر المعانى الكلية المجردة عن المادة كلّ الـتجريد كما مر بيانه فى باب العقل و المعقول و غيره من المواضع، و التوصل إلى معـرفة المجهولات تصديقاً و تصّوراً من المعلومات الحاضرة، و أخصُّ من هذا كلّه هـو اتصـال بعـض الـنفوس الإنسـانية.بالعالم الإلهى بحيث يفنى عن ذاته و يبقى بـبقائه، و حينـئذ يكون الحقُّ سمعه و بصره ويده و رجله، وهناك التخلق بأخلاق الله تعالى.

---

* قولـه: «إلى جحرها» بتقديم المعجمة على المهملة، و بضمّ الأوّل و سكون الثانى. و فى منتهى‌الأرب: جُحر بالضم سوراخ دده و خزنده. جحر الضبُّ ـ از باب فتح يفتح ـ: داخل شد سوسمار در سوراخ.

** قولـــه: «حكمـت بـه رويّـته» رويّـة كغنيّة: فكر و انديشه در كار (منتهى الأرب). و قوله: «أن لايفعله» مفعول قوله يقتضى. و قوله: «و إنما له من الإعدادات» كخروجها لتحصيل الغذاء.

فهـذه جملـة من خواص الإنسان و صفاته بعضها بدنية و لكنها موجودة لبدن الإنســان بواسـطة نفسه كالضحك و البكاء و أمثالهما، و بعضها نفسية تعرض من جهـة الـبدن كـالخوف و الـرجاء و الخجلة و الحزن و غير ذلك، و بعضها عقلية صـرفة كالحكمـة الـنظرية و العملية، و الإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضـلا على الحيوانات بجامعية هذه الصفات الّتي بعضها طبيعية، و بعضها نفسانية، و بعضها عقلية.

قـال الشيخ الرئيس: للإنسان تصرف* في أُمور جزئية، و تصرف في أُمور كلية، و الأُمور الكلية أنّما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان أيضاً في عمل؛ فإنّ من اعتقد اعـتقاداً كلّـياً أنّ البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لايصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعـل بيت مخصوص صدوراً أولياً؛ فإنّ الأفعال تتناول لأُمور جزئية، و تصدر عن إزاء جزئـية**، و ذلـك لأنّ الكلّي من حيث هو كلّي ليس يختص بهذا دون ذاك؛ فـيكون للانسـان إذن قـوّة تختص بالآراء الكلية، و قوّة أُخرى تختص بالرويّة في الأُمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل و يترك بما ينفع و يضر، و ممّا هوجميل و قبيح، و ممّـا هو خير و شرّ. و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمّل صحيح أو سقيم، غايـته إنّـه يوقع رأياً في أمر جزويّ مستقبل من الأُمور الممكنة،لأنّ الواجبات و الممتنعات لا يروّى فيها ليوجد أو يعدم، و ما مضى أيضاً لا يروّى في إيجاده على أنـه مـاضٍ؛ فـإذا أُحكمت*** هذه القوّة تبعت حكمها حركة القوّة الإجماعية إلى

---

* قولـــه: «قـال الشيخ الرئيس للإنسان تصرف...» راجع الفصل الأوّل من المقالة الخامسـة من نفس الشـفاء (ط ١ مـن الرحلي الحجرى، ص ٣۴٧؛ و نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه، ص ٢٨۴).

** قولـــه: «عن إزاء جزئيّة» و الصواب عن آراءٍ جزئيّة، و ذلك لأنّ الكلّي من حيث هو كلّي ليس يختصّ بهذا دون ذاك الخ.

*** قولـــه: «فإذا أحكمت...» والصواب: فإذا حكمت هذه القوّة تتبع حكمها حركة القوّة الإجماعيّة

تحـريك الـبدن كمـا كانت تتبع أحكام قوّة أُخرى فى الحيوان، و تكون هذه القوّة استـمدادها مـن القـوة الّـتى على الكلّيات؛ فمن هناك تأخذ المقدّمات الكلية الكبروية فيما يروّى و ينتج فى الجزويات؛ فالقوة الأُولى للنفس الإنسـانية قوة تنسـب إلى النظر فيقال عقل نظرى، و هذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقـل عمـلى، و تلك للصدق و الكذب، و هذه للخير و الشرّ فى الجزئيات، و تلـك للواجب و الممكن و الممتنع، و هذه للجميل و القبيح و المباح، و مبادى تلـك مـن المقدّمـات الأولـية*، و مـبادى هذه من المشهورات و المقبولات و التجربـيات الواهنة دون الوثيقة، و لكلّ واحدة من هاتين القوتين رأى و ظن؛ فالـرأى هـو الاعـتقاد المجزوم به، و الظن هو الاعتقاد المميل إليه مع التجويز الطـرف الآخـر، و لـيس كلّ من ظنّ فقد اعتقد، كما ليس كلّ من أحسّ فقد عقـل أو تخـيّل فقد ظن أو اعتقد أو رأى؛ فيكوْن فى الإنسان حاكم حسى؛ و حاكم من باب التخيل و همى، و حاكم نظرى، و حاكم عملى، و تكون المبادى الباعـثة لقوتـه الإجماعـية على تحريك الأعضاء وهم خيالى، و عقل عملى، و شـهوة أو غضـب، و تكون للحيوانات ثلاثة من هذه، والعقل العملى يحتاج فى أفعالـه كلّهـا إلى البدن و إلى القوة البدنية، و أما العقل النظرى فله حاجة إلى الـبدن و إلى قـواه و لكـن لا دائماً من كل وجه بل قد يستغنى بذاته، و ليس واحد منهما** هو النفس الإنسانية بل النفس هو الشيء الّذى لـه هذه القوى، و هو كما يتبين جوهر مفرد لـه استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات و بالإقبال عليها*** بالكلية، و بعضها لايحتاج فيه إلى الآلات ألبتة و هذا كله

---

إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوة أُخرى فى الحيوان و تكون هذه القوّة الخ.

* قوله: «من المقدمات الأوّلية» أى من المقدمات الأوّلية الضروريّة.

** قوله: «وليس واحد منها» وليس واحد منهما هوالنفس الخ.

*** قوله: «و بالإغماض عليها...» والصواب: و بالإقبال عليها بالكلّية.

سنشرحه فی موضعه انتهى كلامه.

و فيه موضع أنظار كثيرة لو لامخافة الإطناب لأوردتها، ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس و شرح أطوارها و كيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها و درجاتها كفاية للطالب المهتدى و السامع الذكى، و لو تأمل أحد فى قوله: فيكون فى الإنسان حاكم حسى، و حاكم من باب التخيل وهمى، و حاكم نظرى، و حاكم عملى إلى قوله: بل قد يستغنى بذاته تأملاً شافياً يستنبط منه أنّ النفس الإنسانية تمام هذه القوى كلّها، لا كما ذكره إنه ليس ولا واحد منها* هوالنفس الإنسانية بل الشيء الّذي له هذه القوى إلا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود و أطوارها؛ فإنّ هذه القوى و إن تكثرت و تعدّدت بحسب تعدد آلاتها و أفعالها و انفعالاتها فى عالم الطبيعة و الحس لأنه عالم التفرقة و التزاحم و الانقسام إلا أنها مجتمعة فى ذات النفس على نعت الوحدة، إذ لاشبهة لأحد فى أنّ كل شخص من الإنسان له هوية واحدة و نفس واحدة منها تصدر جميع الأفعال المنسوبة إليه، و مع ذلك لاشبهة أيضاً لمن له تدرّب فى الصناعة أنّ الحاكم الحسى لابدّ أن يكون من باب الحس و المحسوس، و الحاكم الخيالى لابدّ أن يكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية، و الحاكم العقلى العملى لابد أن يكون مرتبته مرتبة المجرّد ذاتاً المتعلق نسبة و إضافة إلى الصّور الجزئية كما ذكرنا فى باب الوهم و الموهومات** أنه عقل مضاف إلى الحس، و كذا الحاكم العقلى النظرى مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض؛ فثبت من هذا أنّ النفس تنتقل انتقالا جوهريّاً من طور إلى طور حسبما

---

* قوله: «ليس ولا واحد منها...» والصواب ليس ولا واحدة منهما، أى ليس ولا واحدة من القوّتين أى القوّة النظرية و القوّة العملية هى النفس الانسانيّة الخ.

** قوله: «كما ذكرنا فى باب الوهم و الموهومات...» قد تقدّم فى آخر الفصل الخامس من الباب الخامس من هذا السفر أعنى سفرالنفس أن الوهم عقل ساقط؛ و أن النفس تنتقل انتقالاً جوهريّاً من طورٍ إلى طورٍ.

ادّعيناه، و كذا يستفاد من قوله: فله حاجة إلى البدن لكن لادائماً من كل وجه بل قد يستغنى بذاته أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية‌البقاء مع أنه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية؛ فإنّ حاجة النفس إلى البدن* كما مر ليس كحاجة الصّانع إلى الدكان فى أمر عارض لـه لافيما يقوم وجوده بل حاجتها إليه فى ابتداء الأمر حاجة جوهرى طبيعى لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسّى و الطبّيعى، و قد مر أيضاً إنّ نفسية النفس هى نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها؛ فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلا بالفعل غير محتاجة إلى البدن خارجة من حد كونها عقلا بالقوة إلى حد كونها عقلا بالفعل صارت أحد سكان عالم العقل كالصور المعقولة الّتى هى بعينها عاقلة لذاتها، و أين صورة البدن العنصرى المادى و الصورة الّتى هى بذاتها معقولة بالفعل سواءاً عقلها غيرها أولم يعقلها؛ فهل ذلك إلا** بتقلّبها فى الوجود و استحالتها*** فى الجوهرية و اشتدادها فى الكون و ترقيها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات و المعارج كما يشير إليه حكاية معراج النبىّ(ص) و ترقيه إلى كل مقام حتّى بلغ المنتهى، و رأى من آيات ربه الكبرى، و كذا ما حكى‌الله عن الخليل(ع): «و كذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض» و قوله حكاية عنه:: «إنّى وجهت وجهى للذى فطر السماوات و الأرض» فأين مرتبته البشرية كما قال تعالى: «قل إنّما أنا بشر مثلكم» و هذه المرتبة الإلهية الّتى أشار إليه بقوله(ص): لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل.

---

* قوله: «فإنّ حاجة النفس إلى البدن...» بيان لكونه استحالة جوهريّة. و قوله: «دون البدن الحسيّة و الطبيعيّة.» و الصواب: دون البدن الحسىّ و الطبيعى.

** قوله: «فهل ذلك إلا...» جواب لقوله: و إذا كان الحال كذلك.

*** قوله: «و استحالتها» عبارة زائدة.

## فصل (٢)

## فى أوصاف النفس الانسانية* و مجامع اخلاقها و اختلافها فى الشرف و الردائة

أكثر الاختلاف الواقع فى الصفات الإنسانية راجع إلى قوة النفس و شرفها، و مقابلهما أعنى الضعف و الخسة، و هذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه فى أحوال الوجود**، و إنّ شدته و ضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتاً و صفة، فنقول: إنّ النفوس الإنسانيّة*** لها تفاوت عظيم فى الكمال و النقص و الشرف و الخسة؛ فالنفس القوية منها هى الوافية بصدور الأفعال العظيمة منها و الشديدة فى أبواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشئات الوجودية، و النفس الضعيفة فى مقابلها.

مثال ذلك أنا نشاهد نفوساً ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فإذا انصبّت**** إلى الفكر اختل احساسها أو إلى الإحساس اختل فكرها، و إذا اشتغلت بالتحريكات

---

* قوله: «فصل فى أوصاف النفس الإنسانيّة...» إن شئت فراجع الفصل الثالث من القسم الثالث من الباب الخامس من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب: «فصل فى حدّ الخلق و أقسامه: الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال مّا بسهولة من غير تقدّم رويّة الخ»، و كذلك فراجع المباحث المشرقية للفخرالرازى (ط هند، ج ٢، ص ٤١٣).

** قوله: «فى أحوال الوجود...» أى فى أحوال الوجود و أنه مقول بالتشكيك.

*** قوله: «فنقول إن النفوس الإنسانيّة...» قال فى الجواهر والأعراض: و بالجملة الحكمة العمليّة قد يراد بها نفس الخلق، و قد يراد بها العلم بالخلق، و قد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق، فالحكمة العمليّة التى جعلت قسيمة الحكمة النظرية هى العلم بالخلق مطلقا و ما يصدر منه، و إفراطه أيضاً فضيلة،و الحكمة العملية التى جعلت إحدى الفضائل الثلاث هى نفس الخلق المخصوص المبائن لسائر الأخلاق و إفراطه كتفريطه رذيلة؛ و إذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسّطة بل هيئة اجتماعها عدالة، و مقابله الجور فى أىّ جانب كان من الأطراف.

**** قوله: «فإذا انصبت...» الكلمة محرّفة و الصواب: فاذا انصبت، (كما فى نسخة مخطوطة مصحّحة) و إن شئت فراجع أيضاً المباحث المشرقية للفخرالرّازى (ط هند، ج ٢، ص ٢١٣).

الإراديـة اختل أمر إدراكها، و ترى نفوساً قوية تجمع بين أصناف من الإدراكات* و التحريكات سيّما

ما يتعلق بالفضائل الباطنية؛ فالقسم الأول هو صاحب النفس الضعيفة، و الثانى صاحب النفس القوية.

ثمّ هذه القوة و هذا الضعف قد يكون للنفس بما هى نفس حسّاسة، و قد يكون لها بما هـي عقـل؛ فالأول كما لأصحاب التخيلات القوية كالكاهن و كصاحب العـين، و الثانى كما لأصحاب العلوم الكثيرة، و أمّا النفس الشريفة بحسب الغريزة** فهـى الشبيهة بالمبادى المفارقة فى الحكمة و الحريّة، أمّا الحكمة فهى إما أن تكون غريـزية أو مكتسـبة؛ فالحكمـة الغريـزية هـى كون النفس صادقة الآراء*** فى القضـايا و الأحكـام، و هـذه الحكمـة الغريـزية هـى الاستعداد الأول لاكتساب الحكمـة المكتسـبة، و الـنفوس الإنسـانية مـتفاوت فـيها حتّى أنّ البالغ منها إلى الدّرجـة العالـية هـى الـنفس القدسيّة النبوية المشار إليه**** بقوله تعالى: «يكاد زيـتها يضـيء و لو لم تمسسه نار» إشارة إلى عدم احتياجه فى اكتساب العلم إلى معلّم بشرى، و يقابلها النفس البليدة الّتى لاتنتفع بتعليم معلّم. أمّا الحرية فشرحها أنّ الـنفس إمّـا أن لاتكون مطيعة بغريزتها إلى الأُمور البدنيّة و مستلذّات القوى الحيوانـية و إمّا أن تكون مطيعة لها؛ فالّتى لاتكون كذلك هى الحرّة، و إنّما سمّيت بهـا لأنّ الحـرّية فى اللّغـة تطلـق عـلى ما يقابل العبودية، و معلوم أنّ الشهوات

---

* قولـه: «تجمـع بـين أوصـاف مـن الإدراكات...» العبارة محرّفة. و الصواب: تجمع بين أصناف من الإدراكات.

** قوله: «بحسب الغريزة» أى بحسب الغريزة والفطرة.

*** قوله: «صادقة الآراء...» أى صادقة الآراء فى القضايا و التصديقات و الأحكام العقلية.

**** قوله: «المشاركة إليه» والصواب: المشار إليه بقوله تعالى الخ.

مستعدة* قاهرة على استخدام النفوس الناقصة، فهى عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الأمور البدنية سواءً تركها أم لم تتركها، بل الشائق التارك أسوء حالا و أدنى درجة من التّائق الواجد فى الحال و إن كان أحسن حالا منه فى المآل لأنّ عدم وجدانه فى الحال و اشتغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التوقان فى ثانى الحال؛ فظهر من هذا أنّ الحرّية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا الّتى تكون بالتعويد و التعليم و إن كانت أيضاً** فاضلة. و هو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس: الحرّية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية. و بالجملة فكلّ ما كانت علاقته البدنية أضعف و علاقته العقلية أقوى كان أكثر حرّية، و من كان بالعكس كان أكثر عبودية للشهوات. و إلى هذا اشار أفلاطون بقوله: الأنفس المرذولة فى أُفق الطبيعة و ظلّها، و الأنفس الفاضلة فى أُفق العقل. و إذا علمت معنى الحكمة و الحرّيّة و حاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات و التجرد عن الماديات فاعلم أنّ جميع الفضائل النفسانية يرجع إلى هاتين الفضيلتين، و كذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلّها إلى أضداد هاتين، الفضيلتين ولا تكفيك تزكية النفس عن بعضها حتّى تزكّى عن جميعها، ولو تركت البعض غالباً عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقية، ولا ينجو من عذابها إلا من أتى الله بقلب سليم و قال تعالى أيضاً: «قد أفلح من زكّاها و قد خاب من دسّاها» و قال النبى(ص): بُعِثْتُ لأُتَمِّم مكارم الأخلاق، و كما أنّ للإنسان*** صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع و اعتداله و قبحها بقبح البعض فضلا عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها أركان لابد من حسن جميعها حتّى يحسن الخلق و تحصل الحكمة و الحرّيّة، و

---

* قوله: «و معلوم أن الشهوات مستعدة...» و الصواب أن الشهوات مستعبدة قاهرة الخ.

** قوله: «و إن كانت أيضاً» ضمير الفعل راجع إلى الّتى فى قوله: لا التى تكون بالتعويد.

*** قوله: «و كما أن الإنسان...» والصواب: و كما أن للإنسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع و اعتداله، و قبحها بقبح البعض فضلاً عن الجميع الخ.

هى أربعة معان: قوة العلم، و قوة الغضب، و قوة الشهوة، و قوة العقل و العدل بين هذه الأُمور؛ فإذا استوت هذه الأركان الأربعة الّتى هى مجامع الأخلاق الّتى تتشعّب منها أخلاق غير محصورةٌ اعتدلت و تناسقت حصل حسن الخلق، أمّا قوة العلم فأعدلها و أحسنها أن تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق و الكذب فى الأقوال، و بين الحقّ و الباطل فى الاعتقادات، و بين الجميل و القبيح فى الأعمال؛ فإذا انصلحت هذه القوة و اعتدلت من غير غلوّ و تقصير حصلت منها ثمرة هى بالحقيقة أصل الخيرات و رأس الفضائل و روحها، قال الله تعالى: «و من يؤت الحكمة فقد أُوتى خيراً كثيراً» و قال أيضاً: «ذلك فضل الله يؤتيه من يشآء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله: و يعلّمهم الكتاب و الحكمة» فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الأول*، و هى كلّما كانت أكثر و أشد فهى أفضل بخلاف المعنى الأول، و أما قوة الغضب فاعتدالها أن يصير انقباضها و انبساطها على موجب إشارة الحكمة و الشريعة، و كذلك قوة الشهوة، و أما قوة العدالة فهى فى ضبط قوة الغضب و الشهوة تحت إشارة الدين و العقل، فالعقل النظرى منزلته منزلة المشير الناصح، و قوة العدل و هى القدرة التامة منزلتها منزلة المنفّذ و الممضى لأحكامه و إشاراته**، و قوتا الغضب و الشهوة هما اللّذان تنفذ فيهما الحكم و الإشارة، و هما كالكلب و الفرس للصيّاد حيث ينبغى أن يكونا فى الحركة و السكون و القبض و البسط و الاخذ و الترك مطيعين له منقادين لحكمه. و أمّا قوة الغضب فيعبّر عن اعتدالها بالشجاعة و الله تعالى يحبّ الشجاع؛ فإن مالت إلى طرف الإفراط سمّى تهوّراً، و إن مالت إلى النقصان سمّي جبناً، و ينشعب من اعتدالها و هو العفة***

* قوله: «ثمرة الحكمة بالمعنى الأول...» أي ثمرة الحكمة التى كان الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة المكتسبة.

** قوله: «والممضى لأحكامه و إشاراته» الضميران راجعان إلى العقل النظرى.

*** قوله: «وهو العفّة» هذا من طغيان قلم الكاتب، و الصواب و هو الشجاعة. و النجدة جوان

خلق الكرم و النجدة و الشهامة و الحلم و الثبات و كظم الغيظ و الوقار و غير ذلك، و أمّا إفراطها فيحصل منه خلق التهور و الصَّلَف و البذخ و الإستشاطة و الكبر و العجب، و أمّا تفريطها فيحصل منه الجبن و المهانة و الذلة و الخساسة و ضعف الحمية على الأهل و عدم الغيرة و صغر النفس. و أما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة، و عن إفراطها بالشره، و عن تفريطها بالخمود، فيصدر من العفة السخاء و الحياء و الصبر و المسامحة و القناعة و الورع و قلّة الطمع و المساعدة، و يصدر عن إفراطها الحرص و الوقاحة و التبذير و الرياء و الهتك و المجافة و الملق والحسد و الشماتة و التذلل للأغنياء و استحقار الفقراء و غيرذلك. و أمّا قوة العقل و الحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبير، وجودة الذهن و نقابة الرأى، و إصابة الظن و التفطن لدقائق الأعمال و خبايا آفات النفوس؛ و أمّا إفراطها فتحصل منه الجربزة و المكر و الخداع و الدهاء، و يحصل من ضعفها البله و الحمق و الغباوة والانخداع؛ فهذه هي رؤس الأخلاق الحسنة و الأخلاق السيئة المعبر عنها فى حديث عذاب القبر للمنافق برؤس التنين، و معنى حسن الخلق فى جميع أنواعها الأربعة و فروعها هو التوسط بين الإفراط و التفريط و الغلّو و التقصير فخير الأمور أوسطها، و كلا طرفى قصد الأمور ذميم، قال تعالى: «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلّ البسط» و قال: «والّذين إذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً» و قال: «أشدّاء على الكفار رحماءُ بينهم» و مهما انحرف بعض هذه الأُمور عن الاستقامة إلى أحد الجانبين فبعد لم يتم* مكارم الأخلاق.

و ممّا يجب أن يعلم فى هذا المقام أنّ قوة النفس غير شرفها كما اشير إليه، و

---

مردى و بزرگى، و الشهامة چابكى. و الطف تحريف، و الصواب الصلف بفتح الصاد و اللام أى: لاف، چاپلوسى. و البذخ بفتح الباء و الذال: گردن‌كشى. و الاستشاط تصحيف و الصواب الاستشاطة من ش ى ط، بمعنى برافروختن از خشم.

* قوله: «فبعد مالم يتم» كلمة ما زائدة، والصواب: فبعدُ لم يتمّ.

كلٌّ منهما قد يزيد في الآخر و قد يتفق لوازمهما*. أمّا أنّ كلا من شرف النفس و قوته قد يزيد في الآخر فلأنّ الشجاعة مثلا قد يصدر لكبر النفس و احتقار الخصم و استشعار الظفر به، و قد يصدر لشرف النفس و الترفع عن المهانة و الذلة كما قال الفيلسوف: النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة، و ترى حياتها في ذلك موتها و موتها فيها حياتها؛ فإن كانت من قوة النفس فلابد فيها من الحكمة لأنّ الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكمية في الإقدام و الإحجام، و الجبن و هو أن تطاوع في الإحجام و لاتطاوع في الإقدام، و ذلك إمّا للجهل أو للتضعيف، و التهور هو أن تطاوع في الإقدام و لاتطاوع في الإحجام و هو لازم لقوة النفس مع جهلها، و أمّا أنّ القوة و الشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حبّ الرياسة في النفس الشريفة و في النفس القوية الجاهلة؛ فإنّ الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه أهلا لما ليس أهلا له، و لقوة نفسه يقدم على طلبها، و غنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في أوقاتها، و قد يكون لشرفها و قلّة التفاتها إلى الموجود و اهتمامها بالمفقود: و فقر النفس كذلك قد يكون لضعفها و ظنها الفقد عند الحاجة، و قد يكون لخستها و احتكارها، والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصاً مع القوة، و الجور لخستها** في الخسيسة المشتاقة إلى جمع المال، و الصدق قد يلزم شرف النفس و الكذب خستها، و الكرم للقوة مع الشرف، و السفه للضعف مع الخسة، و كبر الهمة*** لقوة النفس الشريفة أيضاً، و الفشل و صغر الهمة لضعف النفس الخسيسة.

---

* قوله: «وقد يتّفق لوازمها...» العبارة مغلوطة، و الصواب هكذا: و قد يتّفق لوازمهما أمّا أنّ كلاً من شرف النفس و قوّته قد يزيد في الآخر الخ.

** قوله: «والجور لخسّتها...» أي والجور لازم لخسّتها.

*** قوله: «و كبرالهمّة» بكسرالكاف و فتح الباء، و كذلك صغرالهمّة بكسرالصاد و فتح الغين.

## فصل (۳)

## فى منازل الانسان و درجاته بحسب قوى نفسه

إنّ كلّ إنسان بشرى باطنه كأنّه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية، و بعضها سبعية، و بعضها شيطانية، و بعضها ملكية حتّى يصدر من البهيمية الشهوة و الشره و الحرص و الفجور، و من السبعية الحسد و العداوة و البغضاء، و من الشيطانية المكر و الخديعة و الحيلة و التكبر و العزّ و حبّ الجاه و الافتخار و الاستيلاء، و من الملكية العلم و التنزه أو الطهارة، و أُصول جميع الأخلاق هذه الأربعة و قد عجنت فى باطنه عجناً محكماً لايكاد يتخلّص منها، و إنّما يخلص من ظلمات الثلاثة الأُول بنور الهداية المستفاد من الشرع و العقل، و أول ما تحدث فى نفس الآدمى* البهيمية فتغلب عليه الشهوة والشره فى الصبيّ، ثمّ تخلق فيه السبعية فتغلب عليه المعاداة و المناقشة، ثمّ تخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر و الخديعة أولا إذ تدعوه البهيمية والغضبية إلى أن يستعمل كياسته فى طلب الدنيا و قضاء الشهوة و الغضب، ثمّ تظهر فيه صفات الكبر والعجب و الإفتخار** و طلب العلو، ثمّ بعد ذلك يخلق فيه العقل الّذى به يظهر نور الإيمان، و هو من حزب الله تعالى و جنود الملائكة، و تلك الصفات من جنود الشيطان، و جند العقل يكمل عند الأربعين و يبدو أصله عند البلوغ، وأمّا سائر جنود الشياطين يكون قد سبق إلى القلب قبل البلوغ، و استولى عليه و ألفته النفس و استرسل فى الشهوات متابعاً لها إلى أن يرد*** نور العقل فيقوم القتال و التطارد فى معركة بالقلب؛ فإنّ ضعف العقل استولى عليه الشيطان و سخره و صار فى العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت إلى النزول فى البداية؛ فيحشر الإنسان حينئذ مع إبليس

---

* قوله: «فى عقل الآدمى...» و الصواب: فى نفس الآدمى.

** قوله: «والعجب والافتقار» والصواب: والعجب و الافتخار.

*** قوله: «متابعاً لها أن يرد» والصواب: متابعاً لها إلى أن يرد.

و جنوده أجمعين، و إن قوى العقل بنور العلم و الإيمان صارت القوى مسخرة و انخرطت في سلك الملائكة محشورة إليها «و ما تدري نفس بأيّ أرض تموت».

## فصل (٤)
## في كيفية ارتقاء المدركات* من أدنى المنازل الى أعلاها و الكلام في مراتب التجريد

اعلم أنّ لكلّ معنى معقول ماهية كلّية لاتأبى الاشتراك و العموم كالإنسان مثلاً؛ فإنّ الماهية الإنسانية من حيث هي إنسانيّة** طبيعة مطلقة لايمنع تصوّرها عن وقوع الشركة بين كثيرين، و هي من حيث هي لاتقتضي التوحيد و التكثير، ولا المعقولية ولا المحسوسية، ولا الكلية ولا الشخصية، و إلا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها كما عرفت في مباحث الماهية.

ثمّ إنّ هذه الطبيعة إذا حصلت في مادة خارجية يقارنها بعض من الكيف و الكم و الأين و الوضع و متى، و جميع هذه الأُمور زائدة على ماهيتها كما عرفت إلا أنّها داخلة في التشخصات و أنحاء الوجودات، و ليس كما زعمه الجمهور إنّ للماهية وجود في الخارج، ولأحوالها الشخصية وجود آخر؟ و ذلك لعدم معرفتهم بأحوال الوجود و أنحائه، بل وجود الإنسان بما هو إنسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجي المستلزم لقدر من الكم و الكيف و غيرهما، لا أنّ هذه أُمور

---

* قوله: «فصل في كيفية ارتقاء المدركات...» المدركات بالفتح على ممشى المشاء، لأنّهم ذهبوا إلى تقشير النفس المعنى المدرك و تجريدها إيّاه على مراتبه الأربع من الإحساس و التخيّل و التوهّم و التعقّل؛ و بالكسر على مشرب التحقيق من اعتلاء وجود النفس بالإدراك و ارتقائها الوجودي و اتحادها بنورالعلم من درجة إلى أخرى و إنشائها و مَظهريّتها و مُظهريّتها في مراتبها النوريّة و أطوارها الوجودية حتى يصير كوناً جامعاً. فتدبّر.

** قوله: «من حيث هي إنسان» و الصواب: من حيث هي إنسانية طبيعة مطلقة الخ.

زائدة على وجوده المادي، لكن لما رأوا أنّ هذه الأُمور متبدلة و الإنسانية باقية زعموا أنّ وجودها غير وجود الماهية، و لم يتفطنوا أنّه كما يجوز للماهية الواحدة أعداد من الوجود و أشخاص من الكون بحيث لاينافى ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجردية كذلك لاينافى وحدتها العددية استحالتها فى الوجود الشخصى من طور إلى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعت الاتصال التدريجي كما مرّ بيانه.

ثمّ إنّ هؤلاء القوم لما رأوا فى كتب اسلافهم من الحكماء الأقدمين أنّ أنواع الإدراكات كالحس و التخيل و الوهم و العقل أنّما تحصل بضرب من التجريد زعموا أنّ التجريد المذكور عبارة عن حذف* بعض الصفات و الأجزاء و إبقاء البعض، بل كلّ إدراك إنّما يحصل بضرب من الوجود و يتبدل الوجود إلى وجود آخر مع اتحاد الماهية و العين الثابت؛ فالوجود المادى يلزمه وضع خاص و مادة معينة ذات كم و كيف خاص و أين معين، و الوجود الحسّى وجود صورى غير ذي وضع و لا قابل لهذه الإشارات الحسية إلا أنّه مشروط بوجود الماده الخارجية و صورتها المماثلة لهذه الصور المحسوسة ضرباً من المماثلة حتّى إنّه لوعدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسيّة مفاضة على قوة الحس، و أمّا الوجود الخيالى فهو وجود صورى غير مشروط بحضور المادة ولا الإدراك الحسّى إلا عند الحدوث، و هو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق و الحمل على الكثرة. و أمّا الوجود العقلى فهو صورة عقليّة غير ممتنعة** عن الاشتراك بين الكثرة و الحمل عليها إذا أُخذت مطلقة لابشرط التعيين كالإنسان العقلى المشترك بين كثيرين، و كذا أجزاؤه العقلية كالسمع العقلى، و البصر العقلى،

---

* قوله: «عبارة من حذف...» والعبارة فى النسخ المصحّحة: عبارة عن حذف بعض الصفات.

** قوله: «فهو صورة غير ممتنعة...» والصواب: فهو صورة عقلية غير ممتنعة الخ. قوله: «والحمل عليها»، أى والصدق عليها.

و اليد العقليّة، و الرجل العقليّة و جميع الأعضاء العقلية على وجه لاينافى كثرتها بساطة* تلك الصور العقليّة بحسب الوجود، فإنّ الواحد العقلى قد يكون ذا معانى كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود.

ثمّ إنّك قد علمت ممّا ذكرناه مراراً أنّ الأشياء ذوات الطبائع متوجهة إلى كمالاتها و غاياتها؛ فاعلم أنّ الإنسان من جملة الأكوان الطبيعية مختصّ بأنّ واحداً شخصيّاً من نوعه قد يكون مترقياً من أدنى المراتب إلى أعلاها مع انحفاظ هويّته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال، و ليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج لأنّ المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها** إلى صورة اُخرى من نوع آخر منقطعة عن الاُولى، فلا تتحفظ فى سائر التوجّهات الطبيعية هويّاتها الشخصية بل ولا النوعية أيضاً بخلاف الشخص الإنسانى، إذ ربما يكون له أكوان متعدّدة بعضها طبيعى، و بعضها نفسانى و بعضها عقلى، و لكلّ من هذه الأكوان الثلاثة أيضاً مراتب غير متناهية بحسب الوهم و الفرض لابحسب الانفصال الخارجى ينتقل من بعضها إلى بعض أى من الأدون إلى الأرفع و من الأخس إلى الأشرف؛ فما لم يستوف*** جميع المراتب الّتى يكون للنشأة الاُولى من هذه النشئات الثلاث أعنى الطبيعية و النفسية و العقلية لم يتخطّ إلى النشأة الثانية، و هكذا من الثانية إلى الثالثة. فالإنسان من مبدء طفوليته إلى أوان أشدّه الصّورى**** إنسان بشرى طبيعى و هو الإنسان الأوّل؛ فيتدرّج فى هذا الوجود و يتصفى و يتلطف حتّى

---

* قوله: «لاينافى كثرتها فى بساطة...» حرف فى زائد، والعبارة الكاملة الصحيحة: لاينافى كثرتها بساطة تلك الصورة الخ.

** قولـه: «تنفصل عنها» والعبارة فى بعض النسخ المصحّحة تنتقل عنها. و فى المقام مطلب عرشى من أنّ الإنسان مختص بارتقائه من أدنى المراتب إلى أعلاها.

*** قوله: «فيما لم يستوف» والصواب: فمالم يستوف.

**** قوله: «إلى أوان أشدّ الصورى» والصواب: إلى أوان أشدّه الصورى.

يحصل لـه كون أُخروى نفسانى و هو بحسبه إنسان نفسانى، و هو الإنسان الثانى، و لـه أعضاء نفسانية لاتحتاج فى وجودها النفسانى إلى مواضع متفرقة كما إذا ظهرت فى المادة البدنية حين وجودها الطبيعى؛ فإنّ الحواسّ فى هذا الوجود متفرقة تحتاج إلى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع، ولا موضع الذوق موضع الشم، و بعضها أكثر تجزيّاً من البعض و أشد تعلقاً بالمادة كالقوة اللامسة، و هى أوّل درجات الحيوانية و لذا لايخلو منها حيوان و إن كان فى غاية الخسة و الدنائة قريباً من أُفق النباتية كالأصداف و الخراطين، و هذا بخلاف وجودها النفسانى فإنّه أشد جمعية من هذا الوجود فتصير الحواس كلّها هناك حساً واحداً مشتركاً، و هكذا قياس القوى المحركة ففى هذا العالم بعضها فى الكبد، و بعضها فى الدماغ، و بعضها فى القلب، و بعضها فى الأُنثيين، و بعضها فى غير ذلك من الأعضاء، و فى العالم النفسانى مجتمعة. ثمّ إذا انتقل من الوجود النفسانى إلى الوجود العقلى و صار عقلا بالفعل و ذلك فى قليل من أفراد الناس* فهو بحسب ذلك الوجود إنسان عقلى، وله أعضاء عقلية كما أومأنا إليه و هو الإنسان الثالث، هذا إذا أُخذ الترتيب من هذا العالم، و أما إذا أُخذ من عالم العقل فالإنسان الأوّل هوالعقلى، و بعده النفسانى، و الثالث هو الطبيعى، كما فعله إمام المشائين و معلّمهم، و لامشاحة فى الاصطلاحات** فقد قال فى كتاب أُثولوجيا: الإنسان العقلى يفيض بنوره على الإنسان الثانى الّذى فى العالم النفسانى، والإنسان الثانى

---

* قولـه: «و ذلك فى قليل من أفراد الناس» و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الحجة الأولى من الباب السادس فى بيان تجرّد النفس الناطقة الإنسانية أنّ التجرّد العقلى غير حاصل لجميع النفوس البشرية. و كذلك فى ذيل الحجة الثالثة من ذلك الباب حيث قال: إنّ هذا البرهان برهان قاطع، لكن على تجرّد بعض النفوس الإنسانية لا النّفوس العاميّة.

** قولـه: «ولا مشاحّة فى الاصطلاحات» أى لامشاحّة بأن يسمّى الإنسان الأول بالعقلى فى اصطلاح، و بالإنسان البشرى الطبيعى فى اصطلاح آخر.

يشرق بنوره على الإنسان الثالث و هو الّذى فى العالم الجسمانى الأسفل؛ فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا: إنّ فى الإنسان الجسمانى الإنسان النفسانى و الإنسان العقلى، و لست أعنى أنّه هو هما* لكنه أعنى إنه متصل بهما و إنّه صنم لهما، و ذلك إنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلى و بعض أفاعيل الإنسان النفسانى، و ذلك أنّ فى الإنسان الجسمانى كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى؛ فقد جمع الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين أعنى النفسانى و العقلى إلا أنهما فيه قليلة نزرة لأنّه صنم الصنم انتهى كلامه. و لا منافاة بين ما ذكرناه من أنّ بعض أفراد الناس إنسان طبيعى ثم يصير إنساناً نفسانياً ثم يصير على سبيل الندرة و الشذوذ إنساناً عقلياً، و بين ما ذكره من أنّ فى الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين فإن نظرنا فيما خرج من القوة إلى الفعل و صار مقامه ذلك المقام يعنى مرتبة هويته الوجودية، لا الّذى هو بعد بالقوة و من جهة مجرد الارتباط والاتصال و قبول الآثار و حكاية الأفعال.

و مما يجب أن يعلم** أنّ الإنسان هاهنا مجموع النفس و البدن و هما مع اختلافهما فى المنزلة موجودان بوجود واحد؛ فكأنّهما شىء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل داثر فانٍ و هو كالفرع، و الآخر ثابت باقٍ و هو كالأصل، و كلما كملت النفس فى وجودها صار البدن أصفى و ألطف و صار أشد اتصالاً بالنفس، و صار الاتحاد بينهما أقوى و أشد حتى إذا وقع الوجود العقلى صارا شيئاً واحداً بلامغايرة، و ليس الأمر كما ظنه الجمهور: إنّ النفس عند تبدل وجودها الدنيوى إلى وجودها الأُخروى تنسلخ عن بدنها و تصير كعريان يطرح ثوبه؟ و ذلك لظنهم إنّ البدن الطبيعى الّذى تدبّره و تتصرف فيه تدبيراً ذاتياً و تصرّفاً أولياً هذه

---

* قوله: «ولست أعنى هوهما» العبارة الصحيحة هكذا: ولست أعنى أنه هو هما.

** قوله: «و ممّا يجب أن يعلم...» الكلام فى معيّة البدن و تبعيّته لنفسه فى مراتب كمال النفس.

الجثة الجمادية الّتى يطرح بعد الموت، و ليس كذلك بل هذه الجثّة الميتة* خارجة عن موضوع التصرف و التدبير و إنّما هو كثُفْل و درديّ يقع مدفوعاً عن فعل الطبيعة كالأوساخ و ما يجرى مجراها، أو كالأشعار و الأوبار والقرون و الأظلاف مما تحصّله الطبيعة خارجاً عن ذاتها لأغراض خارجية كالدار يبنيها الإنسان لالأصل الوجود بل لدفع الحرّ و البرد، و سائر ما لايمكن التعيش بدونها فى هذا العالم مع أنها لاتسرى فيها الحيوة** الإنسانية؛ فالبدن الحقيقى هوالّذى يكون سريان نور الحس و الحياة فيه بالذات لابالعرض و نسبته إلى النفس نسبة الضوء إلى الشمس، و لو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوة الحياة بالذات لا كالظرف و الوعاء لما بقيت مطروحة منهدمة كالدار الّتى خربت لارتحال صاحبها منها. و بالجملة حال النفس فى مراتب تجردها كحال المدرك الخارجى إذا صارت محسوساً ثم متخيلا ثم معقولا؛ فكما أنّ قولهم لكل إدراك بضرب من التجريد و أن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هوالّذى ذكرناه من أنّ التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض، بل عبارة عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف*** فكذلك تجرد الإنسان و انتقاله من الدنيا إلى الأُخرى ليس إلا تبديل نشأته الأُولى إلى نشأة ثانية، و كذا النفس إذا استكملت و صارت عقلا بالفعل ليس بأن يسلب عنها بعض قواها كالحساسة و يبقى البعض كالعاقلة، بل كلّما تستكمل و ترتفع ذاتها كذلك تستكمل و ترتفع سائر القوى معها إلا أنّه كلما ارتفع الوجود للشىء

---

* قوله: «بل هذه الميتة...» و العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: بل هذه الجُثّة الميتة خارجة الخ. وقوله: «و إنما هو كثفل» و الصواب وإنما هو كثفل بالفاء. و فى منتهى الأرب: ثُفْل بالضم كنجاره و دُرداز هر چيز.

** قوله: «مع أنها لاتسرى الحيوة» و العبارة الكاملة الصحيحة: مع أنّها لاتسرى فيها الحيوة.

*** قوله: «إلى الوجود الأعلى أشرف» والصواب إلى الوجود الأعلى الأشرف.

صارت الكثرة و التفرقة فيه أقل و أضعف، و الوحدة و الجمعية فيه أشد و أقوى.

و يؤيد ما ذكرناه قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الّذى نقلناه: فقد بان أنّ الإنسان الأول حساس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس الكائن فى الإنسان السفلى، و أنّ الإنسان السفلى أنما ينال الحس من الإنسان الكائن فى العالم الأعلى العقلى كما بيناه و أوضحناه فإنا بينا كيف يكون الحس فى الإنسان، و كيف لاتستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية بل هى المستفيدة من الأشياء العالية لأنها متعلقة بها؛ فلذلك صارت هذه الأشياء متشبثة بتلك الأشياء فى جميع حالاتها، و أنّ قوى هذا الإنسان أنما هى مستفادة من الإنسان العالى و أنها متصلة بتلك القوى، غير أنّ لقوى هذا الإنسان محسوسات غير محسوسات قوى إنسان العالم الأعلى، و ليست تلك المحسوسات أجساماً، و لا ذلك الإنسان يحس و يبصر مثل هذا الإنسان؛ لأنّ تلك المحسوسات و ذلك البصر خلاف هذه لأنّه يبصر الأشياء بنوع أفضل و أرفع من هذا النوع و هذا البصر، و لذلك صار ذلك البصر أقوى و أكثر نيلا للأشياء من هذا البصر، لأنّ ذلك البصر يبصر الكليات و هذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه، و إنما صارت ذلك البصر أقوى من هذا البصر لأنّه يقع على أشياء أكرم و أشرف و أبين و أوضح من الأبدان؛ فلذلك صار ذلك الحس و ذلك البصر أقوى و أكثر معرفة، و صار هذا البصر ضعيفا لأنه أنّما ينال أشياء خسيسة دنية، و هى أصنام لتلك الأشياء العالية، و نصف تلك الحسائس؛ فنقول إنّها عقول ضعيفة*، و نصف تلك العقول؛ فنقول إنّها حسائس قوية على ما وصفناه من أنّه كيف يكون الحس فى الإنسان العالى انتهى كلامه.

و قال فى موضع آخر من ذلك الكتاب: فإن كانت النفس** على هذه الصفة أى إنّ فيها كلمات الفواعل فلا محالة إنّ فى النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل

---

* قوله: «فأقول إنها عقول ضعيفة» كذا فى النسخ، و الصواب: فنقول إنّها عقول ضعيفة.

** قوله: «فإن كانت النفس...» هذا كلامه بعد ما ذكر النفس النباتيّة و الحيوانية.

الحياة والنطق. و إذا صارت النفس الهيولانية أى الساكنة فى الجسم على هذه الصفة قبل أن يسكن فيه* فهو إنسان هناك لامحالة. فإذا صارت فى البدن صنّم إنساناً آخر و نفّسه على نحو ما يمكن أن يقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق**، و كما أنّ المصوّر يصوّر صورة الإنسان الجسمانى فى مادتها و فى بعض ما يمكنه أن يصوّر فيه، و يحرص على أن يتقن تلك الصورة و يشبهها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر الّذى يصوّرها فيه؛ فتكون تلك الصورة أنّما هى صنم لهذا الإنسان إلا أنّها أدون و أنقص منه بكثير. و ذلك أنه ليس فيه كلم الإنسان فواعل***، و لا حياته ولاحركته و لاحالاته ولاقواه؛ فكذلك هذا الإنسان الحسى أنّما هو صنم لذلك الإنسان الأول الحقّ إلا أنّ المصوّر هى النفس؛ فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق و ذلك أنّها جعلت فيه صفات الإنسان الأول إلا أنّها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة. و ذلك أنّ قوى هذا الإنسان و حياته و حالاته ضعيفة و هى فى الإنسان الأول قوية جداً. و للإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى و أبين و أظهر من حواس هذا الإنسان لأنّ هذه أنّما هى أصنام لتلك كما قلناه مراراً؛ فمن أراد أن يرى الإنسان الحقّ الأول. فينبغى أن يكون خيّراً فاضلا. و أن يكون له حواس قوية لاتتخفش

---

* قوله: «قبل أن يسكن فيه...» فى العبارة تقديم و تأخير. أى فهو إنسان هناك قبل أن يسكن فيه. أى لمّا كان النفس الحسيّة الإنسانيّة التى ساكنة فى الجسم أى البدن متّصفة بهذه الصفة. فهى قبل أن تسكن فى البدن كانت انساناً بنحو أعلى و أشرف.

** قوله: «من صنم الإنسان الحق» الإنسان الحق أى الإنسان الصرف الخالص، و صنم الإنسان الحق أى النفس الكلّى التى هى أيضاً صنم للإنسان العقلى. و هو الإنسان الحق.

*** قوله: «فواعل والصواب «و فواعله...» و ذلك أى النفس الكلّى أنه ليس فيه كلم الإنسان و فواعله و لا حيوته ولا حركته و لا حالاته و لاقواه أى على نحو. و قوله: «فقد حرصت...» أى فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان أى الإنسان الحسّى بالإنسان الحق أى العقل.

عند إشراق الأنوار الساطعة عليها، لأنّ الإنسان الأوّل نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل و أشرف و أقوى، و هذا الإنسان* و هو الإنسان الّذى حدّه أفلاطون الإلهي لأنّه زاد فى حده فقال إنّه الّذى يستعمل البدن و تعمل أعماله بأداة بدنية. فهذه النفس تستعمل البدن أوّلا فأما النفس الشريفة الإلهية فإنّها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً أى بتوسط النفس الحيوانية، و ذلك أنّه إذا صارت** النفس الحيوانية ملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحيّة و أعطتها حياة أشرف و أكرم، و لست أقول إنّها انحدرت من العلو لكنى أقول إنّها زادتها حياة أشرف و أعلى من حياتها، لأنّ النفس الحية الناطقة لم تبرح عن العالم*** العقلى لكنها تتصل بهذه الحياة، و تكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس، و لذلك صارت كلمة هذا الإنسان و إن كانت ضعيفة خفية أقوى و أظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها و اتّصالها بها.

فان قال قائل: إن كانت النفس هى فى العالم الأعلى حسّاسة فكيف يمكن أن يكون فى الجواهر الكريمة العالية حس و هو موجود فى الجوهر الأدنى.

قلنا: إنّ الحس الّذى فى العالم الأعلى أى فى الجوهر الأكرم العقلى لا يشبه هذا الحس الّذى فى هذا العالم الدنى، و ذلك أنّه لا يحس هناك هذا الحس الدنى لأنّه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات الّتى هناك، و لذلك صار حسّ هذا****

---

* قوله: «و هذا الإنسان...» أى هذا الإنسان الحسّى هوالإنسان الذى الخ. و قوله: «لأنّه زاد فى حدّه...» دليل على أن المراد به الإنسان الحسّى لا العقلى.

** قوله: «و ذلك أنه إذا صارت...» و العبارة فى نسخة مصحّحة هكذا: و ذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانيّة ملكوتية حسّاسة اتبعتها النفس الناطقة الحيّة و أعطتها الخ.

*** قوله: «لم تبرح عن العالم...» و الصواب كما فى نسخة مصحّحة: لاتبرح عن العالم.

**** قوله: «و لذلك صارحسّ هذا...» أى و لكون حسّ الإنسان العالى أصلاً و حقيقة الحسّ. و قوله: «فإنما ينال...» و العبارة المصحّحة هكذا: فإنه أنّما ينال هذا الإنسان الخ. و قوله: «و لكان

الإنسان السفلى متعلقاً بحس الإنسان الأعلى و متصلا به؛ فإنه أنّما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية، و الحسّ الكائن فى النفس الّتى هناك متّصل بالحسّ الكائن فى النفس الّتى هاهنا، و لو كانت فى العالم الأعلى أجسام كريمة مثل هذه الأجسام لكانت النفس تحس بها و تنالها، و لكان الإنسان الّذى هناك يحس بها و ينالها أيضاً؛ فلذلك صار الإنسان الثانى الّذى هو صنم للإنسان الأوّل فى عالم الأجسام يحس بالأجسام و يعرفها بأنّ فى الإنسان الآخر الّذى هو صنم للإنسان الأوّل كلمة الإنسان الأوّل، و فى الإنسان الأوّل كلمات الإنسان العقلى انتهى كلامه و أراد بالانسان الأوّل هاهنا الإنسان النفسانى فإنّه أوّل بالإضافة إلى هذا الإنسان الجسمانى.

## فصل(۵)

**فى أن قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها أقل قبولا للتجزى، و بعضها أكثر قبولا للتجزى، و أنها كيف تكون مع تبدلها و تبدل افاعيلها شخصية منسوبة الى نفس شخصى، و كذا البدن كيف يبقى بدناً شخصياً مع تبدله فى كل حين**

قدعلمت أنّ وجودات الأشياء متفاوتة فى الكمال و النقص، و أنّ قاعدة الإمكان دلت على أنّ كل مرتبة من مراتب الوجود الّتى تكون متوسطة* بين أعلى الموجودات و أدناها هى واجبة التحقّق فى العالم، و قد أوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصّلنا أنواع الجمادات و النباتات و الحيوانات، و أنّ أنواعها متفاوتة

---

الإنسان الذى يحسّ بها...» فى العبارة سقط، و تمامها هكذا: ولكان الإنسان الذى هناك يحسّ بها. و قوله: «و أراد بالإنسان الأول هاهنا» أى فى هذه العبارة المخصوصة لا فى العبارة السّابقة.

* قوله: «الّتى تكون متوسطة...» كالمتوسطات بين الجماد و النبات، و بين النبات والحيوان، و بين الحيوان و الإنسان.

الوجود، و آخر الأفق* من الثلاثة متّصل بأوّل الأفق الّذى بعده.

فاعلم هاهنا أنّ كل حقيقة جميعة تأليفية كالحقيقية الإنسانية المشتملة على جزء أعلى كالنفس و جزء أدنى كمادة البدن فلابد أن يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين، و كذا بين كل من الطرفين و الواسطة؛ فإذن فى الإنسان قوى مختلفة بعضها إدراكية و بعضها تحريكية، و الإدراكية بعضها عقلية و بعضها و همية و بعضها خيالية و بعضها حسية، و التفاوت بين هذه الأقسام بالشدّة و الضعف ظاهر مكشوف، و إنّ أشدها تجرداً** هى العقلية، ثمّ الوهمية،ثمّ الخيالية. ثمّ الحسية، و الحسيات خمسة مشهورة، و فيها أيضاً تفاوت بالكمال و النقص، و أشدّها تعلقاً بالمادة هى اللّمسية، ثمّ الذوقية،ثمّ الشمية، ثمّ السمعية،ثمّ البصرية، و كل من هذه الأقسام الثمانية لايخلو من تفاوت بين أفرادها، و كذلك القوى التحريكية كالغضبية و الشهوية و النباتية بعضها أشد تعلقاً بالمادة من البعض، و كلما كانت أشدُّ تعلقاً بالمادة كانت أكثر تجزياً، و كلما كانت أقل تعلقاً بها كانت أقل انقساماً، و النفس و إن كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزى و الانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزى و الانقسام.

قال الفيلسوف الأكرم: إنّ النفس تتجزى بالعرض و ذلك أنّها إذا كانت فى الجسم قبلت التجزية بتجزى الجسم، كقولك إنّ الجزء الفكرى*** غيرالجزء البهيمى، و جزئها الشهوانى غير جزئها الغضبى؟ فالنفس إنّما تقبل التجزية بالعرض لا بذاتها أى بتجزى الجسم الّذى هى فيه؛ فأمّا هى بعينها فلاتقبل التجزية ألبتة؛ فإذا قلنا إنّ النفس متجزية فأنّما نعنى بذلك أنّها فى كلّ جزء من

---

* قوله: «و آخر كا لأفق» و العبارة الصحيحة هكذا: و آخر الأفق من الثلاثة.

** قوله: «و إن أشدّ منها تجرّداً» والصواب: و إنّ أشدّها تجرّداً. قوله: «و فيها أيضاً تفاوت...» أى و فى الحسّيات أيضاً تفاوت بالكمال و النقص.

*** قوله: «إن الجزء المفكرى» و الصواب إنّ الجزء الفكرى.

أجـزاء الجسـم لأنّهـا تتجزى بتجزى الجسم، و الذليل على ذلك أعضاء البدن، و ذلك أنّ كلّ عضو من أعضاء البدن حساس، و أنّما يكون حساساً دائماً إذا كانت قـوّة الـنفس فيه؛ فاذا كانت قوة النفس الحسّاسة في جميع الأعضاء ذوات الحس* قـيل لـتلك القـوة إنها تتجزى بتجزى الأعضاء الّتى هى فيها، و قوة النفس و إن كانـت منبـثة في جمـيع الأعضـاء لكنها في كلّ عضو تامّة كاملة و ليست متجزية كتجزى الأعضاء، و إنّما تتجزى بتجزى الأعضاء كما وصفناه مراراً انتهى قوله.

و اعـلم أنّ هذه القوى المتعدّدة هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن، و سبب افـتراقها في البدن أنّه لابد لكل منها ما يناسبه من الأعضاء، فإنّ العضو الّذى هو آلـة للبصـر مـثلا لايمكن أن يكون مثل العضو الّذى هو آلة للسمع، و كذا العضو الّذي يصلح لأن يكون فيه موضع الغضب غير الّذى يصلح أن يكون محل الشهوة، و هكذا القياس في غيرها من الأعضاء. و أمّا اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس أوائل الكيفيّات العنصرية فأكثرالأعضاء صالحة لقبولها و لهذا تنبثّ فيها.

قـال الفيلسوف: إنّ لكلّ قوة من قوى النفس موضعاً معلوماً من مواضع البدن تكـون فـيه، لا أنهـا تحتاج إلى المواضع لثباتها و قوامها لكنها تحتاج إليها لظهور فعـلها مـن ذلـك المكان المتهيّيء لقبول** فعلها لأنها أنما تهيّئ العضو بالهيأة الّتى تريد أن يظهر فعلها منه؛ فإذا هيّأت النفس العضو على الهيأة الملائمة لقبول قوتها أظهـرت قوتها من ذلك العضو، و إنّما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيأة الأعضـاء. و لـيس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة تعطي الأبدان القوى أعطاءاً دائماً، و ذلك أنّها فيها بنوع بسيط لابنوع تركيب؛ فـلمّا صارت النفس تعطي الأبدان القوى و بسبب تلك القوى آلاتها لأنّها علّة لها

* قوله: «ذوات الحس» بيان أو بدل لجميع الأعضاء.

** قوله: «لقبول...» العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: لقبول ذلك الفعل، و النفس هي التى صيّرت ذلك العضو متهيّأً لقبول فعلها، لأنّها أنّما تهيّئ النفس على الخ.

و صفات المعلول أحرى بأن تنسب إلى العلّة منها إلى المعلول لاسيما إذا كانت شريفة تليق بالعلّة أكثر ممّا تليق بالمعلول، نرجع إلى ما كنا فيه* فنقول: إنه إن لم يكن كلّ قوة من قوى النفس فى مكان معلوم من أماكن البدن و كانت كلّها فى غير مكان لم يكن بينها فى أن يكون داخل البدن أو خارجاً منه فرق ألبتة؛ فيكون البدن المتحرك الحسّاس لاتغير لها، و هذا قبيح، و يعرض من هذا أيضاً أنّا لانعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية إذا صارت قواها ليست فى البدن انتهى قوله.

وأمّا الإشكال فى أنّ قوى المتبدلة الوجود كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فأنّما ينحل بأنّ الأشياء المتبدلة الهويات تنحفظ وحدتها الشخصية بأمر وحدانى الذات** نسبته إليها نسبة الروح إلى البدن و نسبة الصورة إلى المادة، و قد مرّت الإشارة مراراً إلى أنّ التركيب بين المادة والصورة اتحادى، و كذا النفس و البدن لأنها تمامه و تمام الشىء هو هو على وجه أقوى و أكمل، فكلّ واحدة من القوى النازلة السفلية تنحفظ هويته المتجددة بهوية ثابتة هى أصل هويتها، و هى قوّة أخرى فوقها، و هكذا إلى أن ينتهى إلى أمر ثابت الذات من كلّ وجه.

و بهذا يندفع الإشكال الّذى يرد فى اللامسة من أنّ اللمس لايكون إلا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هى ضدّ كيفيته المزاجية الملموسة. أيضاً*** لأنّ المثل لايدرك المثل إذ كلّ إحساس انفعال و الشىء لاينفعل عن مثله.

و أيضاً يلزم اجتماع المثلين و هو أيضاً محال كاجتماع الضدين؛ فعلى أى

---

* قوله: «نرجع إلى ما كنّا فيه» جواب لقوله: لما صارت النفس.

** قوله: «بأمر وحدانى الذات...» ذلك الأمر كالنفس.

*** قوله: «هى ضدّ كيفيته المزاجية الملموسة أيضاً» ضمير كيفيته راجع إلى العضو اللامس، أى كما أنّ الكيفيّة الواردة من الكيفيّات الملموسة.

تقدير منهما يلزم بطلان الكيفية الأُولى عند ورود الثانية، و يبطل ببطلانها القوة اللمسية الّتي فيها، و الإدراك لايكون إلا ببقاء المدرك من الصورة المدركة.

و وجه دفعه أنّ القوة اللمسية و إن انعدمت و تجددت أمثالها لكن القوة الإدراكية الّتي هي فوقها تجمع السابقة فتدرك بالسابقة الأمر اللاحق و تحفظهما معاً، و إن بطل السابق حين ورود اللاحق.

قال الفيلسوف: فقوة النفس على ضربين أحدهما يتجزى بتجزى الجسم مثل القوة* النامية، و القوة الّتي هي شهوانية؛ فإنهما منبثتان في سائر الجسم من النبات و الحيوان والقوى المتجزية بتجزى الجسم تجمعها قوة أُخرى أرفع منها و أعلى؛ فقد يمكن إذن أن تكون قوة النفس المتجزية بتجزّى الجسم غير متجزّية بالقوّة التي فوقها الّتي لا تتجزّى و هي أقوى القوى المتجزّئة مثل الحسائس**؛ فإنّها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانية، و كلّها تجمعها قوة واحدة هي أقوى الحواس، و هي ترد عليها بتوسّط الحواس، وهي قوة لاتتجزى*** لأنها لاتفعل فعلها بآلة لشدة روحانيّتها و لذلك صارت الحسائس كلّها ينتهى إليها؛ فتعرف الأشياء الّتي تؤدّى إليها الحسائس و تميزها معاً**** من غير أن تفعل آثار الأشياء المحسوسة؛ فلذلك صارت هذه القوة تعرف الأشياء المحسوسات و تميزها معاً في دفعة واحدة انتهى قوله.

أقول: إنّ ما ذكره تحقيق شريف نافع جداً ينتفع به في كثير من المطالب.

---

* قوله: «بتجزّى الجسم البدن مثل القوّة...» كلمة «البدن» زائدة.

** قوله: «مثل الحسائس» قيل: الحسائس جمع الحاسة.

*** قوله: «وهي قوّة لاتتجزّى» ضمير هي راجع إلى قوّة واحدة.

**** قوله: «و تميّزها معاً» أى من شأنها التميّز و المعرفة معاً من غير أن تفعل آثار الأشياء المحسوسة الخ.

منها إثبات المعاد الجسمانی وحشر الأجساد كلّها حتّى النبات و الجماد*. و منها كيفية ارتباط المعلولات بعللها.

و منها كيفية بقاء الإنسان مع تبدل ذاته فی كلّ آن، و هی الّتی عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه و شدّة فهمه و لطافة طبعه، فقال عند سؤال بهمنيار عنه فی تجويز تبدل الذات لايلزمنی جوابك لأنی لست بمسؤل عنه حين الجواب.

و اعلم أنّ هذه الدقيقة و أمثالها من أحكام الموجودات لايمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية و مشاهدات سرّيّة و معاينات وجودية، و لايكفی فيها حفظ القواعد البحثية، و أحكام المفهومات الذاتية و العرضية، و هذه المكاشفات و المشاهدات** لا تحصل إلا برياضيات و مجاهدات فی خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق و انقطاع عن أعراض الدنيا و شهواتها الباطلة، و ترفعاتها الوهمية، و أمانيها الكاذبة، و أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم ممّا يدل على قوة كشفه و نور باطنه و قرب منزلته عندالله، و إنّه من الأولياء الكاملين، و لعلّ اشتغاله بامور الدنيا و تدبير الخلق و إصلاح العباد و تعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و المجاهدات، و بعد أن كملت نفسه و تّمت ذاته و صار فی كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن فأراد الجمع بين الرئاستين و تكميل النشأتين؛ فاشتغل بتعليم الخلق و تهذيبهم و إرشادهم سبيل الرشاد تقرباً إلى ربّ العباد.

و أمّا الشيخ صاحب الشفاء*** فلم يكن اشتغاله بأُمور الدنيا على هذا المنهاج، و العجب أنّه كلّما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأُمور العامة و الأحكام الشاملة تبلّد ذهنه و ظهر منه العجز، و ذلك فی كثير من المواضع:

---

* قوله: «حتی النبات و الجماد» و ذلك لأنّه أثبت نفساً لهما.

** قوله: «و هذه المكاشفات و المشاهدات...» اعلم أن رسالتنا الفارسية المسمّاة بـ «انسان در عرف عرفان» المطبوعة مراراً نعم العون فی المقام، و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

*** قوله: «و أما الشيخ صاحب الشفاء...» أورد فی المقام اعتراضات على الشيخ الرئيس فی مطالب.

منها منعه الحركة في مقولة الجوهر؛ فإنّه زعم إنها توجب خروج الموضوع عن ماهية إلى ماهية أُخرى، فلو تحرك زيد مثلا في إنسانيته لزم عنده خروجه من الإنسانية إلى نوع آخر مع أنّه لابدّ في الحركة من بقاء الموضوع، و ذلك لذهوله عن أحوال الوجودات. و إنّ لماهية واحدة قد يكون أنحاء متفاوتة من الوجود بعضها أتم من بعض بل يجوز أن يكون لشخص واحد أنحاء و أطوار كثيرة من الوجود، نعم لو كان الوجود كما زعمه جمهو المتأخرين أمراً انتزاعيّاً كان الأمر كما زعمه و ليس كذلك كما علمت*.

و منها إنكاره للصور المفارقة الأفلاطونية، و قد سبق تحقيقها في مباحث الماهية.

و منها إنكاره لاتحاد العاقل بالمعقول، و كذا اتحاد النفس بالعقل الفعال، و قد مرّ اثباتهما في مباحث العقل و المعقول.

و منها تبلّد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة قد أثبتناه.

و منها إنكاره تبدّل صور العناصر إلى صورة واحدة معتدلة الكيفية، و قد علمت في مبحث المزاج بيانه.

و منها عجزه عن اثبات حشر الأجساد و سيأتي بيانه.

و منها رسوخ اعتقاده في تسرمد الأفلاك و الكواكب و أزليتها بأشخاصها مع صورها و موادها و مقاديرها و أشكالها و ألوانها و أنوارها كلّ منها بحسب الشخص إلا الحركات و الأوضاع، فإنها قديمة عنده بالنوع و كذا هيولى العنصريات و قد مرّ بيان حدوثها بالبراهين.

و منها إنه سأله بهمنيار في بعض أسؤلته ما السبب في أنّ بعض قوى النفس مدركة و بعضها غير مدركة مع أنّ الجميع قوى لذات واحدة، فقال في الجواب:

---

* قوله: «و ليس كذلك على كما علمت» حرف على زائد من سهو قلم الكاتب.

إنّـي لسـت أُحصّـل هذا، و ذلك لأنه لم يحصل* بعد الوحدة الجمعية للبسائط المجـردة، و قـد مـرّ في مباحـث الـنفس أنّهـا العاقلة و المتخيلة** و الحاسّة و المحركة.

و مـنها أيضـاً سأله قائلا لو أنعم بشيء ثابت في سائر الحيوان و النبات كانت المنة أعظم، فقال لو قدرت.

و مـنها أنـه سـئل هـل يشعر الحيوانات الأُخر سوى الإنسان بذواتها، و ما البرهان عليه إن كان كذلك، فقال يحتاج أن أتفكر في ذلك، و لعلّها لاتشعر إلا بما تحسّ*** أو تتخيل؛ ولا تشعر بذواتها، أو لعلّها تشعر بذواتها بآلات، أو لعلّ هناك شـعوراً مّـا يشترك بين الأظلال يجب أن نفكر في هذا، هذا كلامه في هذا المقام، و قـد علمـت فـيما سـبق من طريقتنا**** أنّ نفوس الحيوانات الّتي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية، فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لأنّ ذواتها لها ليست لغيرها، و كلّما كان وجوده لـه لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مرّ في مباحث العلم، و لا يلـزم مـن ذلـك كونها جواهر عقلية إذا التجرد عن المادة أعم من العقلية، و العـالم لا يوجـب الخـاص، و يقـرب مـن ذلـك أنّـه سئل إن جاز أن تدرك قوة جسـمانية إنّ هذا الذئب مهروب عنه، و إنّ هذا الشيء مخوف منه فجاز أن تدرك المعـاني المعقولـة لأنّ هـذه أيضـاً معان لا يجوز أن تحل جسماً إذ لا مقدار لها، و الّـذي يمنع إدراك المعقولات بآلة جسمانيّة هو أنّها ليست ذوات مقدار، و صورته

---

* قوله: «لأنّه لم يحصل...» أي لأنّ الشيخ الرئيس لم يحصل الخ.

** قولـه: «أنهـا العاقلة و المتخيّلة...» ذلك لأنها بسيط الحقيقة و هو كلّ الأشياء الوجوديّة. و قوله: «لو أنعم بشيء ثابت...» أي لو أنعم بدليل يدلّ على شيء ثابت الخ.

*** قوله: «و لعلّها لاتشعر إلا بما تحسّ...» يعني هذه المرتبة من الشعور.

**** قوله: «وقد علمت فيما سبق من طريقتنا...» ناظر إلى تجرّد نفوس الحيوانات.

الخوف و الأذى كلّها لا مقدار لها، فأجاب عنه بأنّه من يقول هذا الخوف* و الهرب كلّها معان جسمانية يحتاج إلى ضرب من التجريد حتّى تصير عقلية، و هذا جواب غير نافع و كلام مجمل فإنّ أصل الإشكال بأنّ الخوف و الهرب و الشهوة و الغضب و المحبّة و ما يجرى مجراها كلّها من قبيل المعانى الغير القابلة للقسمة، و ليست من قبيل الأمور ذوات الأوضاع و الأشكال و المقادير و الأطراف؛ فكيف تحل فى الجسم و هى لاتقبل الوضع و الانقسام لا بالذات و لا بالعرض كالسواد و الطعم و الرائحة، و حكمها قبل التجريد حكم كثير من الأشياء بعد التجريد. فالحقّ فى الجواب أن يقال: مدرك هذه المعانى الوحدانية لابدّ أن يكون قوة حيوانية غير حالّة فى الأجسام، و لا يلزم أن يكون عقلية كما مرّ.

و منها أنّه سئل أنّ ما قيل إنّ الصور الكلية إذا حصلت لشىء صار ذلك الشىء بها عقلا أمر عجيب؛ فانّ الشىء أنّما يصير عقلا بأن يتجرد غاية التجرد، و كيف يدخل على شىء غير مجرد ما يجرده؛ فإنّ قوله يصير به الشىء عقلا معناه يصير به الشىء مجرداً. فأجاب بأنّ معنى صار ليس إنّه صار حينئذ بل معناه إنّه دلّ على كونه** كذلك و هذه كلمة يستعمل مجازاً.

أقول: إنّما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لأنّ النفس الإنسانية عنده مجرد عقلى من أول الفطرة حين حدوثها فى الشهر الرابع للجنين، و ليست كذلك كما سبق بل إنّها فى أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة ثمّ يصير بتكرر الإدراكات و انتزاع المعقولات من المحسوسات، و الكلّيات من الجزئيات صائرة من حدود العقل بالقوة إلى حدّ العقل بالفعل، فتتحول و تنتقل ذاتها فى هذه الاستحالة الجوهرية من القوّة الخيالية إلى القوة العقلية، ثمّ لا يخفى أنّ الكلمات المنقولة من

---

* قوله: «بأنه من يقول هذا الخوف...» على صورة الاستفهام الإنكارى، أى من يقول إن هذه المعانى معان غير جسمانية، بل كلّها معان جسمانية تصير بعد التجريد غير جسمانيّة فلا إشكال.

** قوله: «بل معناه أنّه دل على كونه...» أى دلّ بطريق الإنّ والاستكشاف.

القدماء الناصّة فى هذا الباب كثيرة لا تقبل التأويل، ولا يمكن حملها على المجازات.

و منها أنّه قال فى مراسلة وقعت بينه و بين بعض تلامذته و قد سأله عن أشياء: إنّى قد تأملت هذه المسألة فاستجدتها، و أجبت عن بعضها بالمقنع، و عن بعضها بالإشارة و لعلىّ عجزت عن جواب بعضها. أمّا الشىء الثابت* فى الحيوان و لعلّه أقرب إلى درك البيان [ولى فى الاصول المشرقية خوض عظيم فى التّشكيك ثمّ فى الكشف] و أمّا فى النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابتاً كان تميّزه ليس بالنوع فيكون بالعدد**، ثمّ كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره فى مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة؟ و ليس قطع أولى من قطع، فكيف يكون عدد غيرمتناه متجدداً فى زمان محصور فلعل العنصر هوالثابت، ثمّ كيف يكون العنصر ثابتاً و ليس الكم يتجدد على عنصر واحد؟ بل يرد على عنصر بالتغذية؛ فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تكسبها و تلبسها مادة و أكثر منها، و كيف يصح هذا و

---

* قوله: «أما الشىء الثابت...» أى الشىء الثابت الذى يكون هو ملاك وحدته فإنّه دائماً فى التبدّل، وقوله: «ولعلّه أقرب» أى و لعلّه أقرب من النبات إلى درك البيان. وقوله: «و أما فى النبات فالبيان أصعب» فى نسخة: و أما فى النّبات فلعلّ البيان أصعب. و قوله: «و إذا لم يكن ثابتاً...» قيل لعلّ المراد إذا لم يكن أمر ثابت باق فى الحالات فكان السابق متمايزاً عن اللاحق، و إذا كان تميّزه ليس بالنّوع فيكون بالعدد، فما جعله جواباً للشرط كان بالحقيقة متعلق الجواب انتهى. أقول: ظنّى أنه سقط لفظ الواو من هذه العبارة و كانت العبارة هكذا: و إذا لم يكن ثابتاً و كان تميّزه ليس بالنوع فيكون بالعدد. و قوله: «و اذا لم يكن ثابتاً كان تميّزه ليس بالنوع فيكون بالعدد» أى فيكون بالعدد و الشخص فالنباتات كلّها من نوع واحد.

** قوله: «فيكون بالعدد» أى بالعدد و الشخص. و قوله: «و ليس قطع أولى من قطع» أى ليس قطع أولى فى أن يكون هو الثابت من قطع. قوله: «فى زمان غير محصور» كلمة غير زائدة، و الصواب: فى زمان محصور. قوله: «فلعلّ الصورة...» العبارة الكاملة الصحيحة هكذا: فلعلّ الصورة الواحدة يكون لها أن تكسبها و تلبسها مادة و أكثر منها و كيف يصحّ هذا الخ.

الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة؟ و لعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص. و كيف يكون هذا؟ و أجزاء النامي يتزايد على السواء* فتصير كلّ وحدة من المتشابهة الأجزاء أكثر ممّا كان، والقوة سارية في الجميع، ليست قوة البعض أولى بأن تكون الصورة الأصلية دون قوّة البعض الآخر، فلعل قوة السابق** وجوداً هو الأصل المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأُخرى إلى اللاحق، فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة بل كلّ جزء ورد دفعه هو آخر بالشخص متصل بالأول***. أو لعل الأول هو الأصل يفيض منه الثاني شبيهاً له، فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غيرانعكاس، و لعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات لأنّها لاتنقسم**** إلى أجزاء كلّ واحد منها قد يستقل في نفسه، أو لعل للحيوان أو النبات أصلا غير مخالط***** لكن هذا مخالط لكن هذا مخالف للرأي الّذي يظهر منا، أو لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة، أو لعل النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الّذي لابدّ منه، فهذه أشراك و حبائل إذا حام حواليها العقل و فرغ إليها و نظر في أعطافها رجوت أن يجد من عند الله

* قوله: «يتزايد على السواء...» أي جميع الأجزاء متساوية في النمو و التغيّر.

** قوله: «فلعلّ قوة السابق...» القوّة أي الصورة. و قوله: «هوالأصل و المحفوظ» الواو زائدة، و الصحيح: هوالأصل المحفوظ.

*** قوله: «هو آخر بالشخص متصل بالأول» أي يكون بحسب الحسّ شخصاً واحداً ولكن في الواقع مركّب من الأشخاص.

**** قوله: «لأنّها لاتنقسم...» أي لأنّ الحيوانات لاتنقسم إلى أجزاء كلّ واحد منها قد يستقلّ في نفسه. و اعلم أن قوله «منها» قد سقط عن متن الكتاب في الطبعة الأولى.

***** قوله: «أصلاً غيرمخالط» أي أصلاً مجرّداً. و قوله: «أو لعلّ النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقاً» فيكون النبات شيئاً مبهماً في أثناء الحركة.

مخلصاً إلى جانب الحق انتهت عبارته.

أقول: قد ظهر من هذه الترديدات أنّه كان عاجزاً من تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان أيضاً بناءاً على عجزه عن اثبات أمر ثابت فيهما يكون موضع هذه الحركة، لأنّ النفس لهما حالّة عنده في مادتهما الجسمانية، و الجسم إذا تبدّل بالزيادة أو النقصان تبدّل بتبدّله كلّ ما يحلّ فيه، و أنت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق، و العجب إنّه قد جرى الحقّ على لسانه في جملة هذه الاحتمالات و الشقوق الفاسدة و لم يثبت فيه على الترديد، و هو قوله: أو لعل للحيوان أو النبات أصلا غير مخالط، و لم يعلم أنّ هذا هوالرأي المحقّق الّذي لايعتريه شك و لا ريب أما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية أنّ له نفساً غير مخالطة بجسمه، و أمّا النبات فلما مرّ من أنّ القوة المتجددة في الأُمور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة، و قد سبق أيضاً إنّ المادة المقدارية داخلة في هوية ماله صورة طبيعة كاملة على سبيل الإبهام*؛ فلا يقدح تبدّلها في استمرار هوية شخصية.

و منها أنّه لمّا لم يظفر باثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان صار متحيراً في بقاء النفوس الساذجة الإنسانية بعد البدن. فاضطر تارة إلى القول ببطلانها كما في بعض رسائله المسمى بالمجالس السبعة. مع أنه معترف** بأنّ الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد. و تارة إلى القول بأنها باقية من جهة إدراكها لبعض الأوليات و العمومات، و كلّ من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم أنّ النشأة الآخرة نشأة إدراكية علمية، و النفوس العقلية قوامها بإدراك العقليات، و الشيء لايمكن أن يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين و لم يتذوّت، و أي سعادة للنفس*** في إدراك

---

* قوله: «على سبيل الإبهام» متعلق بقوله داخلة.

** قوله: «على أنه معترف» والصواب كما في النسخة المصححة مع أنه معترف

*** قوله: «و أيّ سعادة للنفس...» استفهام إنكاري. و قوله: «أوبأن المساوي...» العبارة محرّفة و

الشيء و الممكن العام أو الخاص، أو بإدراك أنّ الكلّ أكثر من جزئه أو بأنّ مساوى المساوى مساو و ما يجرى مجرى هذه، و كما أنّ في هذا العالم لايمكن وجود أمر بمجرد كونه جوهراً مطلقاً أو كيفاً مطلقاً ما لم يتحصّل نوعاً مخصوصاً له صورة مخصوصة؛ فكذا لايوجد شيء في العالم* العقلي بأن يكون أحد موجودات ذلك العالم بمجرد كونه شيئاً مّا أو ممكناً مّا أو جوهراً مّا لم يصر ذاتاً عقلية مخصوصة.

و منها أنّه زعم أنّ النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر إلا في أسهل غرض و أيسر غرض، و هي النسب الوضعيّة لأجسادها، و هذا عند البصير المحقّق رأى سخيف و اعتقاد فاسد؛ فإنّ النفس مادام وجودها النفسي ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة إلى الجسم ليصير آلة لها في تحصيل كمالها الوجودي، متشبثة به لضعف وجودها و لتتهيء باستعمالها و تحريكها إيّاه للخروج من القوة إلى الفعل في تجوهرها، لافي أمر خارج عن تجوهرها و وجودها غاية الخروج كالإضافات؟ و كيف يسوغ عند العارف البصير أن ينحبس جوهر عقلي بعلاقة جرمية مهاجراً عن عالم النوري إلى عالم الظلمات لأجل تحصيل إضافات و نسب وضعية مع أنّ عندهم أنّ العالي لايلتفت إلى السافل.

و منها أنّه ذهب إلى امتناع الاستحالة الجوهرية، و مع ذلك اعترف بأنّ النفس إذا استكملت و تجرّدت عن البدن تصير عقلا و سقط عنها اسم النفس، ولم يعرف أنّ نفسية النفس ليست إضافة زائدة على وجودها كالملك و الربّان حتّى إذا زالت عنها الإضافة بقي وجودها كما كان، بل نفسية النفس أنّما هي نحو وجودها، و إذا اشتدت في وجودها و كملت ذاتاً عقلية صار وجودها وجوداً آخر، و هذا

---

الصواب هكذا: أو بأنّ مساوى المساوى مساوٍ. و ما يجرى مجرى هذه.

* قوله: «فكذا لايوجد شيء في العالم...» في تعليقة مخطوطة من الحكيم جلوه ـ رضوان الله عليه ـ: لأن مراتب المعقولية كاشفة عن مراتب العاقلية فيكون وجود العاقل بإزاء المعقول، فإذا كان المعقول منحصراً في معنى العالم يجب أن يكون العاقل أيضاً كذلك.

بعينه استحالة ذاتية و انقلاب جوهرى و قد أنكرها.

و منها أنّه لم يعرف معنى العقل البسيط * و لم يحصّل مفاده على الوجه الّذى مرّ بيانه، بل زعم أنّه عبارة عن إدراك المعقولات دفعة بلا ترتّب زمانى بل بترتّب علىّ و معلولى، و بأن يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان. قال فى التعليقات: العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هى عليه من مراتبها و عللها دفعة واحدة بلا انتقال فى المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال فى النفس بأن تكتسب علم بعضها من بعض، بأنه يعقل كلّ شىء و يعقل أسبابه حاضرة معه؛ فإذا قيل للأول عقل قيل على هذا المعنى البسيط إنّه يعقل الأشياء بعللها و أسبابها حاضرة معها من ذاته بأن يكون صدور الأشياء عنه إذ له عليها إضافة المبدء، لا بأن يكون تلك فيه حتّى يكون صورالأشياء المعقولة فى ذاته و كأنّها أجزاء ذاته، بل يفيض عنه صورها معقولة، و هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته **. و المعقولات البسيطة هى أن يكون كلّها على ما هى عليه من ترتب بعضها على بعض و علية بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على أنها صادرة عنه *** إذ هو مبدءها، و المثال فى ذلك كما تقرء كتاباً فتسئل عن علم مضمونه فيقال لك هل تعرف ما فى الكتاب تقول نعم إذ كنت تيقّن **** إنّك تعلم و يمكنك تأديته على

---

* قوله: «و منها أنه لم يعرف معنى العقل البسيط» أى لم يعرف علم الواجب تعالى بالأشياء؛ و قد تقدّم كلامه فى ذلك على الاستقصاء فى الفصل الخامس عشر من الطرف الأوّل من المرحلة العاشرة فى اتحاد العاقل بالمعقول (ج ١ من الطبع الأول الحجرى الرحلى، ص ٢٩٤)؛ و ج ٣ من هذا الطبع، ص ٤٣٠). ثم إن كلام الشيخ الرئيس ـ رضوان الله عليه ـ فى العقل البسيط يطلب فى الفصل السادس من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ج ١، ص ٣٥٨ و ٣٥٩).

** قوله: «عن عقليّة»، و الصواب عن عقليته.

*** قوله: «على أنها صادرة عنه» لأنّها حالّة فيه.

**** قوله: «إذ كنت تيقن» و الصواب: إذ كنت تتيقّن.

تفصـيل، و العقل البسيط هوالمتصوّر بهذه الصور، و ليس فى العقول الإنسانية عقل عـلى هذا المثال، و يكون متصورّاً بصور المعقولات جملة دفعة واحدة اللّهمّ إلا أن يكـون نبـيّاً، والعـلم العقـلى هو بلا تفصيل زمانى و النفسانى هو بالتفصيل انتهى كلامه.

و لقد كرر الكلام فى كتاب التعليقات فى بيان العقل البسيط و أكثر ذكر ذلك إلا أنّـه لم يـزد فى الفـرق بيـنه و بين العلم النفسـانى إلا بأنّ المعقولات هاهنا مترتّـبة بترتيـب زمانى و هناك مترتّبة ترتيباً سببيّاً و مسبّبيّاً، و أنّ العاقل لها هاهنا مبدء قابلى، و هناك مبدء فاعلىّ، و لم يتيسر لـه حقيقة معناه، و أنّه كلّ المعقـولات مـع بسـاطته كما مرّ، و فوّت معنى البساطة لأنّ ذلك مدرك عزيز المنال، و مرتقى صعب شريف المثال، و الله ولى الفضل و الافضال و بيده مفتاح الامال.

و منها أنّه أبطل و أحال كون الصور الجوهرية المفارقة علوماً تفصيلية للواجب تعـالى بالأشياء بناءاً على زعمه أنها أُمور منفصلة عنه تعالى مباينة الذوات لذاته، فكـيف تكـون لـوازم الأوّل تعـالى؟ فـإذا لم يكن من اللوازم كان صدورها عنه مسـبوقاً بصـور أُخرى فيتسلسل، و يتضاعف الصور إلى غير نهاية، فجعل علمه تعالى أعراضاً حالّة فى ذاته معتذراً بأنّ ذاته لا تنفعل منها ولاتستكمل بها.

و قـد علمـت فسـاد مـا زعمـه و أنّ الصـور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الـذوات عـن ذاته كما مرّ مستقصى، فهذه و أمثالها من الزلات و القصورات أنّما نشـأت من الذهول عن حقيقة الوجود و أحكامها و أحكام الهويات الوجودية، و صـرف الوقت* فى علوم غير ضرورية كاللّغة و دقائق الحساب، و فنّ ارثما طيقى** و موسـيقى، و تفاصـيل المعالجـات فى الطـبّ، و ذكـر الأدوية المفردة والمعاجين، و

* قوله: «وصرف الوقت» عطف على الذهول، أى نشأت من الذهول و صرف الوقت.

** قوله: «وفنّ أرثماطيقى» هذا أيضاً نوع من علم الحسـاب.

أحوال الدرياقات و السموم و المراهم و المسهلات، و معالجة القروح و الجراحات، و غير ذلك من العلوم الجزوية الّتي خلق‌الله لكل منها أهلا، و ليس للرجال الإلهي أن يخوض في غمرتها و لهذا لما سئل سقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعليمية قال: إنّي كنت مشتغلا بأشرف العلوم يعني به العلم الإلهي. و بالجملة رأس الأمر و سنامه* لمن أعطاه الله فطرة صافية و طبعاً لطيفاً و ذكاءاً شديداً و فهماً ثاقباً و استعداداً بالغاً أن لا يشتغل بأُمور الدنيا و طلب الجاه و الرفعة، بل يكون معرضاً عن الخلق طالباً للخلوة آنساً بالله آيساً عن غيره، مع حضور القلب و اجتماع الهمة و صرف الفكر في الأُمور الإلهية، بعد أن حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الأدبية و المنطقية والطبيعية و الخلقية ممّا لابدّ فيه للسالكين إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي، دون المجذوبين إليه تعالى في أوّل الأمر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين، و أمّا بدون أحد الأمرين المذكورين** فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبة الكشف العلمي و الشهود القلبي في المعارف الإلهية، و أحوال المبدء و المعاد، و معرفة النفس و مقاماتها و معارجها إلى الله تعالى مع الاشتغال بأُمور الدنيا و علائقها و حبائلها.

قال الشيخ في بعض مراسلاته إلى تلميذ التمس منه إعادة تصنيف ضاع منه في بعض الأسفار: ثمّ مَن هذا المعيد، و مَن هذا المتفرّع*** من الباطل للحق، و عن

---

* قوله: «و سنامه» السنام ما يقال بالفارسيّة: كوهان شتر، و سنام الأمر كناية عن علوّه.

** قوله: «بدون أحد الأمرين المذكورين» الأمران هما السلوك و الجذب.

*** قوله: «ثمّ مَنْ هذا المعيد و مَن هذا المتفرّع...» كلمة مَن في الموضعين للإستفهام. قوله: «لقد أنشب القدر فيّ مخاليب الغير» فيّ من في حرف الجرّ و ياء الضمير للمتكلّم، يقال بالفارسية: در مَن. و مخاليب جمع مخلب بكسر الميم معناه بالفارسيّة چنگال. و في منتهى‌الأرب: غِيَر الدهر كعنب: سختيهاى روزگار كه دگرگون گرداند. سَجْف ـ بفتح السين و كسرها: پرده و حجاب سجوف و أسجاف جمع و قوله: «عن و ميض...» الوميض الإشراق. قوله: فَمَن الذى، كلمة من قد حرفت في الطبع بمَن.

الدنـيا للآخرة، و عن الفضول للفضل؛ فقد انشب القدر فيّ مخاليب الغير فما أدري كـيف أتخلّـص، لقـد دفعت إليّ أعمال لست من رجالها، و قد انسلخت من العلم فإنّما ألحظـه مـن وراء سـجف تخـين مـع شكري لله تعالى فإنّه على الأحوال المختلفة و الأهوال المتضاعفة و الأسفار المتداخلة لا يخلّيني عن و ميض يحي قلبي و يثبت قدمي إيّاه، أحمده على ما ينفع و يضر و يسوء و يسرّ انتهى.

أقول: فرضنا أنّ هذه الشواغل العائقة وقعت لـه على سبيل الجبر و الاضطرار مـن غير إرادة منه و اختيار فمن الّذى صنف في العلوم الجزئيّة الّتي هي من قبيل الصـناعات و الحـرف مجلدات، أليس الاشتغال الشديد بها و الخوض في غمراتها حجاباً عن ملاحظة الحقّ عائقاً عن ملازمته، و العكوف على بابه، و الاستجلاب لأنوار علمه و مزيد إحسانه.

# الباب العاشر

فى تحقيق المعاد الروحانى و الإشاره إلى السعادة العقلية و الشقاوة الّتى بإزائها، و إلى السعادة و الشقاوة الغير الحقيقيتين و ما قيل فى بيانهما و فيه فصول:

## فصل (١)
## فى ماهية السعادة الحقيقية

اعلم أنّ الوجود هو الخير و السعادة، و الشعور بالوجود أيضاً خير و سعادة، لكنّ الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال و النقص* فكلما كان الوجود أتم كان خلوصه عن العدم أكثر، و السعادة فيه أوفر، و كلّما كان أنقص كان مخالطته بالشرّ و الشقاوة أكثر، و أكمل الوجودات و أشرفها هو الحقّ الأوّل، و يليه المفارقات العقلية و بعدها النفوس، و أدون الموجودات هى الهيولى الأُولى و الزمان و الحركة ثمّ الصور الجسمية ثمّ الطبائع ثمّ النفوس، و وجود كلّ شىء لذيذ عنده ولو حصل

---

* قولـه: «متفاضلة متفاوتة بالكمال و النقص» تفاضل از همديگر فزون آمدن. و متفاوتة بالكمال و النقص عبارة أخرى عن متفاضلة.

له وجود سببه و مقومه له* لكان ألذّ لأنّه كمال وجوده فيكون كمال لذته بإدراكه، و حيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات الّتي هي إدراكاتها تكون متفاضلة أيضاً. و كما أنّ وجود القوى العقليّة أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية و الغضبيّة الّتي هي نفوس البهائم و السباع و غيرهما من الحيوانات فسعادتها أجلّ و لذتها و عشقها أتمّ فنفوسنا إذا استكملت و قويت و بطلت علاقتها بالبدن و رجعت إلى ذاتها الحقيقية و ذات مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة مالا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسية، و ذلك لأنّ أسباب هذه اللّذة أقوى و أتمّ** و أكثر و ألزم للذات المبتهجة. أمّا أنّها أقوى فلأنّ أسباب اللذّة هي الإدراك و المدرِك و المدرَك، و قوة الإدراك بقوة المدرِك. و القوة العقلية أقوى من القوى الحسية و مدركاتها أقوى؛ فلا جرم هي محصّلة لحقيقة الشيء المدرَك الملائم، و نائلة للبهاء المحض، و الخير الصرف و الوجود الذي هو اصل كلّ موجود و فيّاض كلّ خير و نظام و كذلك ما بعده من الجواهر العقلية الّتي هي معشوقات بذواتها سواءً عشقها غيرها أم لم يعشق، و أمّا المشتهيات الحسية فإدراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الأكوان. و هو يتعلّق بالظواهر و الأطراف غير متوغل إلى حقيقة الشيء الملائم. و المدركات هي من باب المأكولات و الملموسات و الروائح و الألوان و ما أشبهها. و أمّا أنّها أكثر فإنّ مدركات القوة العقلية هي كلّ الأشياء، و مدركات القوى الحسية هي بعضها و هوالمحسوسات فقط دون المعقولات.

و أيضاً ليس كلّ المحسوسات ملائماً لذيذاً للحسّ بل بعضها ملائم له و بعضها مناف بخلاف العقل، فإنّ كلّ معقول ملائم له و به كمال ذاته. و ذلك لأنّ

---

* قوله: «و مقومه له» له زائدة.

** قوله: «و ذلك لأنّ أسباب هذه اللّذة أقوى و أتمّ» و في بعض النسخ المصحّحة: و ذلك لأنّ أسباب هذه اللّذه أقوى و أتمّ و أكثر و ألزم و ألذ للذّات المبتهجة.

الحسّيات يقع فيها التضاد و المنافرة لقصور وجوداتها و قبولها النقص و الآفة، و أمّا العقليات فلها الفسحة و السعة في الوجود من غير تزاحم و تضايق، و أمّا أنها ألزم للذات* فانّ الصور العقلية إذا عقلها العقل يستكمل بها و يصير ذاته ذاتها كما علمت، بل كان بعضها قبل أن يقع الشعور به مقوماً لذات العقل و كان غافلا عنه لاشتغاله بغيره، فإذا استشعر و تنبّه يرى ذلك البهاء و الجمال في ذاته فصار مبتهجاً بذاته غاية البهجة كما قال معلّم الأوائل: فصرت داخلا في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء؛ فأدّى في ذاتي من الحسن و البهاء و السناء ما تكلّ الألسن عن وصفه؛ فوصول سبب الالتذاذ إلى هذا المستلذ العقلي أشد و أوغل إذ لا أوصل إلى الشيء من ذاته إلى ذاته، و هذه اللّذّة شبيهة بالبهجة الّتي للمبدء الأول بذاته، و بلذات المقربين بذواتهم و ذات مبدئهم، و معلوم أنّ لذة الملائكة الروحانيين بإدراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بإدراك صورة الجماع و القضيم**، و نحن لا نشتهي تلك اللذّات مادمنا متعلّقين بهذه الأبدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال و البرهان إذ لا نتصوّر من ذوات المعشوقات العقلية إلا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها، و مفهوم الشيء و ماهيته و معناه غير حقيقة وجوده و هويته العينية؛ فإنّ مفهوم الحلاوة ليس حلواً، و ماهية السلطنة ليست سلطاناً إلا أنّ البرهان و العقل يدعوان إلى وجود المستلذات العقلية، و معرفة العقليات في النشأة الأولى منشأ الحضور في العقبى لما مرّ أنّ المعرفة بذر المشاهدة، و ذلك لأنّ الحجاب بيننا و بين العقليات إما عدم التفطن لها و هو الجهل و إمّا الاشتغال بغيرها كالبدن و المواد الحسية و قواها المنطبعة؛ فالنفس أنّما تتوصّل إليها باكتساب العلم بحقائقها حتّى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤاً قريباً

---

* قوله: «و أما أنّها ألزم للذات» و في نسخة أخرى: و أما أنها ألذّ اللذات.

** قوله: «والقضيم»، القضيم بمعنى چريدن. و قوله: «ونحن لا نشتهي تلك اللذّات» و في نسخة مصحّحة: تلك اللذّة.

لقبول صورها العقلية من المبدء المفارق؛ فاذا زال المانع الخارجى بالموت إذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة إعراض عن تلك الجهة إلى جانب البدن و شواغله؛ فيكون مجرد المعرفة باللذيذ العقلى سبب الوصول إليه و الالتذاذبه عند رفع المانع و هو الاشتغال بالبدن و قد انقطع بالموت، و هذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة فإنّه غير كاف للوصول إليها و الإحساس بها لإمكان الحجب الجسمانية بين الحواس و محسوساتها اللذيذة، و السبب فيه ضيق وجودها و ضعف حصولها و فقد بعض أجزائها عن بعض و غيبته عنه؛ فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر؛ فكذا الجسمانى القائم به من الصفات و الأعراض و هذا ليس للأجسام بما هى أجسام حياة و لاشعور، و أمّا الأجسام الحية فليس كونها جسماً هو كونها حية إنّما الحياة لها بسبب كون آخريطرء عليها بسبب حيّ بالذات هو نفسها الحيوانية، و لو كان وجود الجسم حياة له كان وجود كلّ جسم حياة له؟ و ليس كذلك، و أما ما ليس بجسم و إن كان ذا تعلّق به فليس يمتنع بأن يكون وجوده بعينه حياته كالواجب تعالى والعقول و النفوس الفلكية و الإنسانية و الحيوانية، و ليست الحياة ما به يكون الشيء حياً غير نفس وجوده؛ فإنّه من المستحيل أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حياة الشيء حيّيته كما هو طريقتنا فى باب الوجود، و كذا المضاف و الأين و الاتصال فى الصورة الجسمية،والنفسية* فى النفس، و النورية فى المفارقات، و التقدم و التأخّر الزمانيتين فى الأكوان المتجدّدة.

والغرض من إيراد هذا الكلام هاهنا أن يعلم أنّ الوجود الجسمانى يصحبها الموت، و الغفلة و الهجران و الفوت، سواءً كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق أو فى طرف المشتاق إليه لما فيه من قلّة الحضور و الوجدان، و بقدر تعلّق الشيء سواءً كان مدركاً أو مدركاً كان الحضور أقل و الإدراك أنقص، حتّى أنّ

---

* قوله: «والنفسيّة» و النفسيّة الثانية كما فى الطبعة الأولى زائدة.

شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان أشد لأنّ حضورنا لنا أتم و أوكد، و أكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية و شواغلها نسوا أنفسهم كما قال تعالى: «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» و ذلك لأنهم لايشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة إلا مخلوطاً بالشعور بأبدانهم لأنّ اتّصال النفس بالبدن و ارتباطها به كاتصال النور بالظل و الشعلة بالدخان و الشخص بالعكس إذا قابلته مرآت لأنا لانعقل شيئاً و نحن بدنيّون* إلا و التعقل منا يشوب بالتخيل؛ فإذا انقطعت العلاقة بين النفس و البدن و زال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة و الشعور بها حضوراً و العلم عيناً و الإدراك رؤية عقلية؛ فكان الالتذاذ بحياتنا العقلية أتم و أفضل من كلّ خير و سعادة، و قد عرفت أنّ اللذيذ بالحقيقة هو الوجود و خصوصاً الوجود العقلي لخلوصه عن شوب العدم و خصوصاً المعشوق الحقيقي و الكمال الأتم الواجبي لأنّه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية؛ فالالتذاذ به هو أفضل اللّذات و أفضل الراحات بل هي الراحة الّتي لا ألم معها.

## فصل (٢)

## في كيفية حصول هذه السعادة و منشأ احتجاب النفس عنها مادامت في هذا العالم

اعلم أنّ النفس أنّما تصل إلى هذه البهجة و السعادة بمزاولة أعمال و أفعال مطهّرة للنفس** مزيلة لكدوراتها و مهذّبة لمرآة القلب عن أرجاسها و أدناسها، و بمباشرة حركات فكرية و أنظار علمية محصلة لصور الأشياء و لماهيّاتها؛ فإذا استكملت بحصول معرفة الأشياء في ذاتها و خرجت ذاتها من القوة العقلية الهيولانية إلى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس و استعمال البدن و قواه، و لكن لايزال يحاذيها البدن و القوى، و يشغلها و يمنعها عن تمام الاتصال و

---

* قوله: «ونحن بدنيوّن» العبارة مصحّفة والصواب بَدَنيّون جمع بَدَنيّ منسوب إلى بَدَن.

** قوله: «بمزاولة أعمال و أفعال مطهّرة للنفس...» أى من الرياضات و العبادات.

روح الوصال؛ فإذا انحطّ عنه شغل البدن و وساوس الوهم و دعابة المتخيلة ارتفع الحجاب و زال المانع الخارجي و دام الاتّصال، لأنّ النفس باقية و المبدء الفعال باق، و الفيض من جهته مبذول، و النفس متهيّأة و الحجابان أعني الداخلي و الخارجي مرتفعان، أمّا الداخلي و هو قصور النفس و هيولانيّتها و وغولها في البدن و اتحادها به فبخروجها من القوة إلى الفعل و صيرورتها راجعة إلى ذاتها العقلية، و تميزها عن البدن و قواه غاية التميز. و أمّا الخارجي و هو البدن و حواسه كغلاف فيه مرآت مصيقلة فبخروجها عن غلاف البدن بالموت؛ فإنّ البدن و الحواس و إن احتيج إليها في ابتداء الأمر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتّى تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة و تتفطن بها و تتنبه إلى عالمها و مبدئها و معادها إذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف إلا بواسطة الحواس، و لهذا قيل: من فقد حسّاً فقد علماً؛ فالحاسة نافعة في الابتداء عائقة في الانتهاء* كالشبكة للصيد و الدابة المركوبة للوصول إلى المقصد، ثمّ عند الوصول يصير عين ما كان شرطاً و معيناً شاغلا و وبالا.

و اعلم أنّ سعادة كلّ قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق، و حصول كمالها من غير آفة، ولاشك أنّ كمال كلّ شيء ما هو** من باب نوعه و جنسه؛ فكمال الشهوة هو حصول مشتهاها، و كمال القوة الغضبية هو الغلبة و الانتقام، و كمال الوهم و سعادته هوالرجاء و التمني، و لكلّ حاسة الإحساس بالكيفية المحسوسة الّتي هي من نوعه؛ فللّمس إدراك الكيفية المزاجية المعتدلة المتوسّطة بين

---

* قوله: «عائقة في الابتداء» و الصواب عائقة في الانتهاء كالشبكة للصيد الخ.

** قوله: «أن كمال كل ما هو...» والصواب أن كمال كل شيء ما هو من باب الخ. ثم إن شئت فراجع الفصل التاسع من شرح المحقق الطوسي على النمط الثامن من إشارات الشيخ الرئيس؛ و الفصل السابع من فاتحة مصباح الانس في تلك المناسبة ط ١ من الرحلي، ص ٣٩) حيث قال: الفصل السابع في أن الشيء لايؤثر في الشيء إلا بنسبة بينه و بينه، إذ هي التي تقتضي لزوم الأثر الخ.

أوائـل الكيفـيات الأربـع اعتدالا وتوسّطاً قريباً من اعتدال اللامسة و توسّطها. و للـذوق إدراك الطعـوم المناسـبة لـمزاج الآلة و البدن كالحلاوات و الدسومات و غيرها. و للشـم الروائح الطيـبة، و للبصر الأنوار و الألوان، و للـسمع الأصوات المؤتلفـة و الـنغمات المطـربة، و للخـيال تصـوّر المستحسـنات*، و هي إما مثل المحسوسـات المـرتفعة إلى الخـيال، أو حكايـات المعقولات المتنزلة إليه و للنفس بحسـب ذاتهـا العقلـية الوصول إلى العقليات الصرفة و صيرورتها موضوعة للصور الإلهـية و نظـام الوجود و هيأة الكل من لدن الحق الأوّل إلى أدنى الوجود. و أمّا كمـال النفس و سعادتها بحسب مشاركة البدن و وقوعها في هذا العالم و دارالبدن فبحصـول العدالـة بصـدور أفعال سائقة إليها محصّلة إيّاها، و هي أن تتوسّط بين الأخـلاق المتضـادة فـيما تشتهي ولا تشتهي و تغضب ولا تغضب لئلا تنفعل عن الـبدن وقـواه؛ فـإنَّ المتوسّط بين الأضداد بمنزلة الخالي عنها؛ فإنَّ الخلو المحض و الـبرائة الصـرفة عـن آثـار هـذه القوى غير ممكنة للنفس مادامت في هذا الكون الدنـياوي لكن التوسّط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتّى لاتنفعل عنها ولا تذعنها، بـل تحصـل لهـا هـيأة اسـتعلائية عـلى القوى فتخدمها و تأتمر بأمرها و تنزجر بزجـرها و تطـيعها في جمـيع مـا تأتي و تذر و تأتمر و تنزجر؛ فإنّ اذعان النفس للـبدن و قـواه و انفعالها عنها من موجبات شقاوتها و الحرمان عن سعادتها؛ فإنّ ارتـباط الّذي بين النفس و البدن يوجب أولا انفعال كلّ منهما عن صاحبه؛ فتارة تحمـل عـلى الـبدن فتقهره تأييداً من الله و ملكوته. و تارة تسليماً للبدن و تنقهر عـن قـواه بإغواء الشيطان** بوساطة تلبيس الوهم و تزيينه المشتهيات الحيوانية؛ فـإذا تكـرر تسـليمها لــه انفعلت عنه انفعالا قوياً و حدثت فيها هيأة انقيادية و

---

* قولـه: «و للخيال تصوّر المستحسنات...» هذا الخيال بمعنى المتصرفة. و إن شئت فراجع العين الرابعة و العشرين من كتابنا عيون مسائل النفس و شرحها سرح العيون في شرح العيون. -

** قولـه: «بإغواء الشيطان» العبارة الصحيحة هكذا: و تارة تسليماً للبدن و تنقهر عن قواه بإغواء الشيطان.

عـادة رديـة حـتّى إنـه يعسـر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسـده و كـفّ أذاه، و إذا تكرر قمعها لـه و استعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيأة استعلائية يسـهل بها على النفس ما لم يكن يسـهل من قبل، و هذه القوة الاستعلائية إنّما تحصـل بـأن تفعـل الأفعال الّتي لابد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسّـط الخـالي عـن الإفـراط و التفريط، كما أنّ هيأة الخضوع و الدناءة أنّما تحصل بوقـوع الأفعال منها في الأطراف كالغلو و التقصير؛ فإنّ الأطراف مؤثرات و الأوساط بخلافهـا فإنّهـا في حكم اللا مؤثر؛ فأفعال التوسّط بمنزلة ترك الأفعال البدنية* و عدم الالـتفات إلـيها، كمـا أنّ الفاتـر مـن الماء لاحارّ ولا بارد، و هيأة الاستعلاء و الرفع ليسـت غريـبة عـن طـبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد و التفرد بذاتها، و الهيأة الاذعانـية كأنهـا غريـبة عـن ذاتها العقلية مستفادة من المادة الّتي تعلقت بها؛ فسعادة الـنفس و كمالهـا هـو الوجود الاستقلالي المجرّد و التصوّر للمعقولات و العلم بحقائق الأشـياء عـلى مـا هي عليها، و مشاهدة الأُمور العقلية و الذوات النورانية، ولاتقاس هـذه اللـذات إلى مـا يـناله الحسّ من اللذات المكدرة، و المشتهيات الجرمية الداثرة، والمـرغوبات الكثـيفة الزائلة، و سبب خلوّنا و عدم وجداننا لذة العلوم و المعارف الّتي قـد حصّـلناها و نحـن في شـغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم و الحلاوات الموجودة عندها، فلو فرض حصـول المعارف العقلية الّتي هي مقتضى طباع القوة العقلية و خاصيتها و النفس غير مسـتغرقة في شـغل البدن ولا مشتغلة بما تورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يـدرك الوصـف كـنهها، فإنّمـا لايشتد الشوق و الابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعـدم الـذوق و الوجدان التام، فإنّ اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه أو وجـوده الذهـني و إنّمـا الحاصـل عند النفس هاهنا من المعلومات العقلية هو نحو

* قولـه: «بمنزلـة تـرك الأفعـال البدنيّة...» أي الأفعال البدنية الصّادرة عن الشهوة الواقعة في طرفي الإفراط و التفريط.

وجودها الضعيف الذهني، و إنّما ضعف وجودها الّذي للنفس لضعف إدراك النفس لها إمّا لغمورها في البدن و إمّا لضعف تحصيل النفس إيّاها كما يكون بطريق الظنّ و القياس الغير المنتج لليقين، و إلا فهي أقوياء الوجود شديدة الظهور و الوضوح بحسب أنفسها، لكنّ هذه المعرفة الضعيفة من النفس إذا كان ضعفها من جهة البدن لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد رفع غشاوة البدن إلى مشاهدة المقربين و مصاحبة القديسين الّتي لاسعادة فوق مشاهدتهم؛ فإنّ المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في الآخرة كما مر، فهذه اللّذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم فإن كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزّهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروف الهمّ إلى المتخيلات، فلا يبعد أن يتخيل الصور الملذة الموعودة فينجر إلى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الّذي هو ضرب من الموت لأنّه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة و الحساسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات، و هذه جنة المتوسطين و سعادة الصالحين و أصحاب اليمين، و تلك جنّة الكاملين المقربين.

و بالجملة البهجة تابعة للمشاهدة و حيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة، فكذلك حالنا في السعادة الّتي نعرف وجودها ولانتصوّرها مشاهدة لكنّا نعلم أنّها إذا ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنيا و آنست لذكر الله و فرحت بذكر صفاته العليا و أفعاله العظمى و كيفيّة ترتيب الوجود منه تعالى على أليق نظام و أحسن ترتيب على اتساق و دوام و كمال و تمام؛ فذلك ممّا يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على أن تنال من السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدراً يعتد به، و خصوصاً إذا أحكمت المسائل و أتقنت العلوم و المعارف على أتم وجه و أبلغه كما وقع للراسخين في العلم. و أقل المراتب في اكتساب العلم الّتي يستحقّ بها الإنسان لهذه السعادة الحقيقة على وجه الظنّ و التقريب لاعلى وجه النصوصية و التحديد أن يكتسب هاهنا العلم بالمبدء الأعلى، و الوجود الّذي يليق به ويخصّه و يعرف أيضاً علمه بجميع الأشياء على وجه لايلزم منه انفعال، و قدرته على جميع

المقدورات علی وجه لایوجب تغیراً ولاتکثراً فی ذاته، و یعرف عنایته بالأشیاء الخالیة عن الالتفات بغیره و عود الغرض إلی ذاته، و یعرف سعة رحمته وجوده و سائر صفاته الحقیقیة علی وجه لا یزید شیء منها علی ذاته إلا الإضافات، فإنّها زائدة لکن بشرط أن یعرف أنّ هذه الإضافات کالقادریة و العالمیة والرازقیة و المبدئیة و غیرها کلّها إضافة واحدة بسیطة فی الوجود و إن اختلفت أسامیها باختلاف الاعتبارات؛ فکما أنّ جمیع صفاته الحقیقیة راجعة إلی الوجود المتأکد فکذلك جمیع صفاته الإضافیة راجعة إلی الموجدیة التامة* کما سبق، و یعرف العقول الفعالة الّتی هی کلمات الله التامات الّتی لاتبید ولا تنفذ و ملائکته العلمیة، و یعرف النفوس الکلّیة الّتی هی کتبه و ملائکته العملیّة** و تعرف ترتیب النظام فی البدایة و العود، و أنّ الوجود مترتب من الأول تعالی إلی العقل و منه إلی النفوس و منها إلی الطبائع حتّی تنتهی إلی المواد و الأجسام، ثمّ یترتب منها صاعداً إلی المعادن ثمّ النبات ثمّ الحیوان و هلّم إلی درجة العقل المستفاد؛ فانتهی إلی ما ابتدأ منه و عاد؛ فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظیماً، و ینال من السعادة قدراً جسیماً، و خلص من الشقاوة الّتی منشأها إمّا الإعراض عن تحصیلها مع المکنة و الاستعداد و الانحراف عن طریق الحکمة مع ملکة الشوق إلی کسب العلوم أو انکار هذه المعلومات بالجحود و الاستکبار و العناد، و لکن کلّما یزید علی هذا المبلغ کماً أو یشتد کیفاً کانت سعادته أکمل و أتم؛ فانّی أعلم من المشتغلین بهذه الصناعة*** من کان رسوخه بحیث یعلم من أحوال الوجود أموراً یقصر الأفهام الذکیة عن درکها؛ ولم یوجد مثلها فی زبر المتقدّمین و

---

* قولــه: «راجعة إلی الموجودیة التامّه» والصواب: راجعة إلی الموجدیّة التامّة کما فی نسخ مصحّحة عندنا.

** قوله: «و ملائکته العلمیّة» والصواب: و ملائکته العملیة.

*** قوله: «فإنّی أعلم من المشتغلین بهذه الصناعة...» إخبار المصنّف عن نفسه.

المتأخّرين من الحكماء والعلماء لله الحمد و له الشكر.

ثمّ إنـك قـد علمـت أنّ الشرف و السعادة بالحقيقة أنّما هي تحصل للنفس من جهة جزئها النظري الّذي هو أصل ذاتها، و أمّا ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الّـذي هـو مـن جهـة تعلقهـا بالـبدن و اضـافتها و نفسيتها فليس لها بحسبه من الاغتباط إلا السلامة عن المحنة و البلاء، و الطهارة عن الشين و الرجس، و الصفا عـن الكدورة و الرذيلة، و الخلاص عن العقوبة و الجحيم و العذاب الأليم، و ذلك بمجـرده لايوجب الشرف الحقيقي و الابتهاج العقلي إلا أنّ لأهل السلامة كالزهّاد و الصلحاء ضرباً آخر من السعادة الّتي تناسبها كما سنعود إلى شرحه.

## فصل(٣)
## في الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية

اعـلم أنّ هـذه الشـقاوة* لاتكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للـنفوس العامـيّة الّتي لم تحصل فيها بعد ملكة التشوق إلى كسب العلوم العقليّة و الكلامـيّة، ولا محـبّة الـترفع و الرئاسـة كأكـثر أرباب الحرف الدنيويّة و العوام و النسـاء و الصـبيان؛ فـإنّ لهـم إذا شقوا** نوعاً آخر من الشقاوة، كما إنّ لهم إذا سعدوا نوعاً آخر من السعادة، إذ الأشقياء فريقان:

فـريق حـقّ علـيهم الضلالة و حقّ عليهم القول في الأزل لأنّهم أهل الظلمة و أهـل الدنيا، و الحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى: «لأملانّ جهـنّم مـن الجـنّة و الـناس أجمعـين» و قوله: «ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها» الآية.

* قوله: «اعلم أن هذه الشقاوة...» أي الشقاوة الحقيقية لاتكون الخ.

** قولـه: «فـإنّ لهم إذا شقوا...» كلمة نوع في الموضعين منصوب اسم لانّ لانّ هكذا: فإنّ لهم إذا شقوا نوعاً آخر من الشقاوة، كما أنّ لهم إذا سعدوا نوعاً آخر من السعادة.

والفريق الآخر هم المنافقون الّذين كانوا مستعدّين فى الأصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الأولى ولكن ضلّوا عن الطريق و احتجبت قلوبهم بالرين المستفاد* من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصى و مباشرت الأعمال البهيمية و السبعيّة، و مزاولة المكائد الشيطانية حتّى رسخت الهيئات الغاسقة و الملكات المظلمة، و ارتكمت على أفئدتهم و انتقشت نفوسهم برسوم سفسطية و صور جهليّة و خيالات باطلة و أوهام كاذبة، فبقوا شاكّين حيارى تائهين منكوسين، انتكست وجوههم إلى أقفيتهم** و حبطت أعمالهم و بقيت نفوسهم فى غصّة و عذاب أليم، مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى فى ظلمات شهوات الدنيا، و قد سلبت عنها قوى إدراك هذه الشهوات و آلاتها تلذعها عقارب الهيئات السوأى و حيّاتها خالدين فيها ما دامت السموات و الأرض، و كانت قد ناداها منادى الحقّ فتغافلت و غوت و اعرضت و جحدت فحلّ عليها غضب الحقّ، و قيل فيها: «ومن أعرض عن ذكرى فإنّ له معيشة ضنكاً و نحشره يوم القيامة أعمى، قال ربّ لم حشرتنى أعمى و قد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى» و من أعظم الآلام هم إنّهم عن ربّهم لمحجوبون، و قد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، و أحاطت به خطيئاتهم فهم فى الدرك الأسفل من النار متقاعدون، فلاشك إنّ هؤلاء الأشقياء أسوء حالاً من الفريق الأول: فالأولى أهل الحجاب و الأخرى أهل العقاب، و فى الكتاب الإلهى قد تكرّرت و تكثرت الإشارة إليهما جميعاً و إلى كلّ منهما منفرداً.

منها ما وقع فى أوائل البقرة فالاشارة إلى القسم الأوّل قوله تعالى: «إنّ الّذين كفروا سواءٌ عليهم ءأنذرتهم إلى قوله و لهم عذاب أليم» فهؤلاء لاسبيل إلى

---

* قوله: «بالرين المستفاد...» الرّين بالفتح مايقال بالفارسية: «چرك» إشارة إلى قوله سبحانه: «كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون» (المطفّفين، ۱۵).

** قوله: «إلى أقفيتهم» الأقفية جمع القفاء.

خلاصـهم من النار،و هم أصحاب النار بالحقيقة كأكثر الكفرة طبعاً. و قد تأكّدت القـوة بمـزاولة المعاصى و الشهوات كذلك حقّت كلمة ربّك على الّذين فسقوا إنّهم لايؤمـنون، و كذلـك حقّت كلمة ربّك على الّذين كفروا إنّهم أصحاب النار لأنّهم سـدّت علـيهم الطـريق، و أغلقت عليهم الأبواب إذ القلب أعنى القوة العاقلة هو مشـعر الإلهـى الّذى هو محلّ الإعلام و الإلهام فحجبوا عنه بختمه. و عن الحواس سـيما السمع و البصر و هما المشعران اللّذان هما بابان عظيمان من أبواب الفهم و الاعتبار؛ فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب. فلا سبيل لهم فى الـباطن إلى العلـوم الحقيقـية. ولا فى الظاهر إلى العلوم الرسميّة كما قال تعالى: «ولقـد ذرأنـا لجهـنّم كـثيراً مـن الجنّ و الإنس لهم قلوب لا يفقهون بها» الآية فحبسـوا فى سـجون الظلمات فما أعظم عذابهم. و الإشارة إلى القسم الثانى قوله تعـالى: «و مـن الـناس من يقول آمنّا بالله و باليوم الآخر إلى قوله و لهم عذابٌ أليم» و هؤلاء مرضى القلوب* متألّموا النفوس بالحقد و الحسد والكبر و النفاق و العـداوة و البغضـاء و الـرعونة و الـرياء، و هـم أهل الكيد و النفاق و الغدر** و الخـداع و الشـقاق و المكـر و الحـيلة، و قـد يكـون لهـم مع ذلك آراء باطلة و اعـتقادات فاسدة، و نعوذ بالله إذا حفظوا مع شرارة النفس أقوالاً شرعيّة و علوماً ناموسـية جعلوهـا مـن أسـباب الـترفع و الرئاسة بادّعائهم الإيمان بالله و باليوم الآخـر؟ و لم يدخل فى قلوبهم الإيمان أصلا؛ فهذه الأمراض النفسانيّة سواءً كانت مـن بـاب الآراء و العقـائد أم لا كـلها مؤلمـة للـنفوس معذّبـة للقلوب، و لكن الاعـتقادات الـردية و العلـوم الفاسـدة أشـد تعذيباً و أكثر إيلاماً للنفوس؛ فإنّها نيرانـات ملتهـبة فى نفوس معتقديها، و حرقات مشتعلة فى قلوبهم. فإيلامها أشدّ من ايلام هذه النار الدنيوية كما ذكرالله تعالى بقوله: «نارالله الموقدة الّتى تطلع على

---

* قوله: «مرضى القلوب» المرضى جمع المريض كالقتلى جمع القتيل.

** قوله: «والغدر» الغدر ترك الوفاء و نقض العهد.

الأفـئدة إنّها عليهم مؤصدة* في عمد ممدّدة» لأنّها مع كونها في نفسها قبيحة مؤلمة مـنها ينشـأ سـائر المعاصـي و السيّئات الموجبة لتعذّب النفوس إلى وقت معلوم؛ فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية. و سيأتي شرح السعادة والشقاوة الحسيّتين فيما بعد إن شاء الله تعالى.

والحاصل أنّ الشقاوة الأُخروية إمّا بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصـي الحسّية الشـهوية و الغضـبيّة، و إمّـا بحسـب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد و الرياء والجحود للحقّ و الإنكار للعلوم الحقّة الحقيقيّة؛ فسبب الشـقاوة الّـتي تحصـل مـن الجهـة الأُولى أنّ هذه الهيئات الانقيادية و الانفعالات الانقهارية للنفس إذا تأكّدت يمنعها عن الوصول إلى سعادتها الأُخروية، و تصدّها عـن درك النعيم الأُخـروي، و هي مع ذلك تحدث** نوعاً من الأذى عظيماً لفقد المألوفـات العاديـة و وجـود الملكـة الشـوقيّة إلـيها و عدم ما يشغل النفس عن تذكّرها؛ فإنّ هذه الهيئات و إن كانت قبيحة في نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضارة لحقيقـتها لكـن كـان إقبال النفس على البدن يشغلها عن الإحساس بفضائحها و قـبائحها و مضـادتها لجوهر النفس، ففي الآخرة إذا زال ذلك الإقبال و الاشتغال فيجـب أن تحس بإيلامها و إيذائها كما قال تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك الـيوم حديـد» فـتأذى النفس عند رفع الحجاب و الموت أذىً عظيماً*** و عذاباً شـديداً كمن به آفة مؤلمة و مرض أليم و له شغل شاغل كخدر أو إغماء أو غير ذلـك، فـإذا فـزع عن ذلك أحسّ به فتأذّى منه غاية الأذى. ولكن لمّا كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كما أشرنا إليه فكذا ما يلزمها و يتفرع عنها من الأشباح الجهنّمية فلا يبعد أن يزول عنها في مدّة من الدهر متفاوتة على

---

* قوله: «مؤصدة» من أصد. في عمد جمع عمود.

** قوله: «تحدث...» أي تحدث في الآخرة نوعاً من الأذى عظيماً. فتدبّر.

*** قوله: «والموت أذياً عظيماً» والصواب: أذىً عظيماً.

حسب كثرة العوائق و قلتها إن شاءالله تعالى، و يشبه أن تكون الشريعة الحقّة قد أشارت إليه حيث ورد أنّ المؤمن الفاسق لا يخلد في النار.

و أمّا القسم الثاني من الشقاوة العقليّة فهو الداء العضال* و المرض المُزمِن للشاعر بالعلوم و الكمال العقلي في الدنيا و الكاسب شوقاً لنفسه إليها ثمّ تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتساباً مّا ففقدت منه القوة الهيولانية و حصلت ملكة الإعوجاج و الصور الباطلة المخالفة للواقع و القول على العصبيّة و الجحد؛ فهذه الداء العياء ممّا أعيت أطباء الأرواح عن علاجها إذ المحال غير مقدور عليه، و هذا الألم الكائن عنها بإزاء اللّذة الكائنه عن مقابلها، و كما أنّ تلك أجلُ من كلّ إحساس بملائم كذلك هذه أشدّ من كلّ إحساس بمناف من تفريق اتّصال بالنّار، أو تجميد بدن بالزّمهرير، أو ضرب عنق و قطع عضو و عدم تصوّر ذلك لأهله في الدنيا، سببه ما ذكرناه من المعنى الّذى قررناه في عدم وجدان اللّذة المقابلة له، و كما أنّ الصبيان لا يحسّون باللّذات و الآلام الّتى تخص المدركين و يستهزؤن بهم و إنّما يستلذون ما هو غير لذيذ و يكرهه المدركون كذلك صبيان العقول و هم أهل الدنيا لايشعرون بما أدركه ذو العقول البالغة الّذين يخلصون عن المادة و علائقها

## فصل (۴)

## في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات و حرمانهم عن السعادة الاخروية

اعلم أنّ القوة الّتى هى محل العلوم و المعارف في الإنسان هى اللّطيفة المدبرة**

* قوله: «فهو الداءُ العُضال»، عُضال بر وزن غراب بيمارى سخت. و قوله: «والمرض المومن» والصواب: والمرض المزمن.

** قوله: «هى اللطيفة المدبّرة...» أى النفس. و قوله: «و الأعضاء المستحدثة» و الصواب و الأعضاء المستخدمة.

لجميع الجوارح و الأعضاء المستخدمة لجميع المشاعر و القوى، و هى بحسب ذاتها قابلة للمعارف و العلوم كلّها إذ نسبتها إلى الصور العلميّة نسبة المرآة إلى صور الملوّنات و المبصرات، و إنّما المانع من انكشاف الصور العلميّة لها أحد أُمور خمسة كما ذكره بعض أفاضل العلماء فى مثال المرآة:

أوّلها: نقصان جوهرها و ذاتها قبل أن يتقوى كنفس الصبى فإنّها لايتجلّى لها المعلومات لنقصانها و كونها بالقوة، و هذا بإزاء نقصان جوهرالمرآة و ذاتها كجوهر الحديد قبل أن يذوب و يشكل و يصيقل.

والثاني: خبث جوهرها و ظلمة ذاتها ككدورة الشهوات و التراكم الّذى* حصل على وجه النفس من كثرة المعاصى؛ فإنّه يمنع صفاء القلب و طهارة النفس و جلائها، فمنع ظهور الحقّ فيها بقدر ظلمتها و تراكمها كصداء المرآة و خبثها و كدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها و إن كانت قوية الجوهر تامة الشكل. و اعلم أنّ كلّ حركة أو فعل وقعت من النفس حدث فى ذاتها أثر منها، فإن كانت شهويّة أو غضبية صارت بحسبها عائقة من الكمال الممكن فى حقّها، و إن كانت عقليّة صارت بحسبها نافعة فى كمالها اللائق؛ فكلّ اشتغال بامر** حيوانى دنيوى كنكتة سوداء فى وجه المرآة، فاذا تكثّرت و تراكمت أفسدتها و غيّرتها عمّا خلقت لأجله كتراكم الغبارات و البخارات و الأصدية فى المرآة الموجبة لفساد جوهرها.

و الثالث: أن تكون معدولاً بها عن جهة الصورة المقصودة و الغاية المطلوبة، فإنّ نفوس الصلحاء و المطيعين و إن كانت صافية نقية عن كدورة المعاصى نقية عن ظلمات المكر و الخديعة و غيرهما، لكنها ليست ممّا يتضح فيه جلية الحقّ***

---

* قوله: «والتراكم التى...» والصواب: والتراكم الذى حصل على الخ.

** قوله: «بامر...» والصواب: فكل اشتغال بأمر حيوانى.

*** قوله: «فيه جلية الحق» أى جليّة الحق و تجلّيه، و قوله: «ولم تحاذ شطرالمطلوب» أى لم تحاذ طرفه و جانبه. و قوله: «وهو صرف الفكر» الضمير راجع إلى الطريق المؤدى، و قوله: «بصرف الهمّ» متعلق بعدلت.

لأنّها ليست تطلب الحقّ و لم تحاذ شطر المطلوب، و عدلت عن الطريق المؤدى إلى جانب الملكوت، و هو صرف الفكر في المعارف الحقيقية و التأمّل في الآيات الربوبية، و إدراك الحضرة الإلهية بصرف الهم إلى أعمال بدنية و نسك شرعية و أوراد و أذكار وضعية من غير تدبر و تأمّل فيها و في الغرض من وضعها، فلا ينكشف لهم إلا ما توجّهت إليه هممهم من تصحيح صورة الأعمال و الطاعات، و دفع مفسدات النسك من الصيام* و الصلوات و غيرهما إن كانوا متفكّرين فيها، و إذا كان تقيداً لهم بترجيح الطاعات و تفضيل حسنات الأعمال مانعاً عن انكشاف جلية الحقّ فما ظنك في صرف الهمة إلى شهوات الدنيا و علائقها فكيف لايمنع من الكشف الحقيقي، و هذا في مثال المرآة هو كونها معدولاً بها من جهة الصورة إلى غيرها.

الرابع: الحجاب المرسل فإنّ المطيع القاهر للشهوة المتحرى للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الّذى قصده لكونه محجوباً عنه باعتقاد مقبول للناس سبق إليه منذ الصبا علي وجه التقليد و حسن الظنّ يحول بينه و بين حقيقة الحقّ، و يمنع أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد، و هذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلّمين** و المتعصّبين للمذاهب بل أكثر المنسوبين إلى العلم و الصلاح؛ فإنّهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم و تأكّدت في قلوبهم و صارت حجاباً بينهم و بين درك الحقائق، و هذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرآة و الصورة.

الخامس: الجهل بالجهة الّتي منها يقع الشعور بالمطلوب و العثور على الحقّ المقصود؛ فإنّ طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من أيّ طريق كان

---

* قوله: «من القيام» والصواب من الصيام و الصلوات.

** قوله: «به حجب به أكثر المتكلمين» والصواب: و هذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين.

بل بالتذكّر للمعلوم* و المقدّمات الّتى تناسب مطلوبه، حتّى إذا تذكّرها و رتبها فى نفسه ترتيباً مخصوصاً مقرّراً بين العلماء النظّار ذوى الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب؛ فإنّ العلوم المطلوبة الّتى بها تحصل السعادة الأُخروية ليست فطريّة فلا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة أولا بل كلّ علم غير أوّلىّ** لا يحصل إلا بعلمين سابقين يأتلفان و يزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل و الأُنثى، فإنّ لكلّ ممكن معلول علة مخصوصة لايمكن حصول شيء من ذوات العلل و الأسباب إلا من طريق سببه و علّته. فكذلك العلم بها لا يحصل إلا من جهة العلم أسبابها و عللها. فالجهل باصول المعارف و بكيفيّة ترتيبها و ازدواجها هو المانع من العلم بها،و مثاله فى المرآة هو عدم المحاذاة لها بالجهة الّتى فيها الصورة المرئيّة. فربّ صورة لم تكن محاذية للجهة الّتى فيها المرآة بل مثاله أن يريد الإنسان مثلا أن يرى قفاه فى المرآة فيحتاج إلى مرآتين ينصب أحدهما و راء القفا و الأُخرى فى مقابلتها بحيث يبصرها، و يراعى مناسبة مخصوصة بين وضع المرآتين حتّى ينطبع صورة القفا فى المرآة المحاذية للقفا ثمّ تنطبع صورة هذه المرآة فى المرآة الأُخرى حتّى تدرك العين صورةالقفا، كذلك فى اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات أعجب ممّا ذكر فى المرآة و يعزّ على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفيّة الاهتداء بها. فهذه هى الأسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الأُمور و إلا فكلّ نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة

---

* قوله: «بل بالتذكر المعلوم» والصحيح: بل بالتذكر للمعلوم. أى بل بالتذكّر للمعلوم بنحوالإجمال. وقوله: «بين العلماء النظّار» أى بين العلماء النظّار و علماء المنطق.

** قوله:«بل كل علم غير أوّلىّ...» أى غير أوّلىّ تصديقاً أو تصوّراً لايحصل إلا بعلمين سابقين من الصغرى و الكبرى فى التصديق. و الجنس و الفصل فى التصوّر و يأتلفان و يزدوجان على وجه مخصوص فيحصل الخ.

لأن تعرف حقائق الأشياء لأنّها أمر ربّاني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية، و ما ورد عنه(ص) لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السمآء إشارة إلى هذه القابلية و هذه الحجب الحائلة بين النفوس الإنسانيّة و عالم الملكوت. فإذا ارتفع هذه الحجب و الموانع عن قلب الإنسان الّذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت و هيأة الوجود على ما هي عليه؛ فيرى ذاته في جنّة عرضها السماوات و الأرض بل يرى في ذاته جنّة عرضها أوسع من عرض السماوات و الأرض لأنّهما عبارة* عن عالم الملك و الشهادة و هو محدود. و أمّا عالم الملكوت و الحقائق العقليّة و هو الأسرار الغائبة من مشاهدة الحواس المخصوصة بإدراك البصيرة فلا نهاية لها، و جملة عالم الملك و الملكوت إذا أخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لأنّ الله محيط بكلّ الموجودات** إذ ليس في الوجود سوى ذات الله و أفعاله و مملكته من أفعاله. فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنّة بعينها عند قوم، و هو سبب استحقاق الجنة*** عند آخرين، و يكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة و بمقدار ما يتجلى للإنسان من الله و صفاته و أفعاله، و إنّما المراد من الطاعات و أعمال الجوارح كلّها تصفية القلب و تطهير النفس و جلاؤها بإصلاح الجزء العملي منها «قد أفلح من زكّاها و قد خاب من دسّاها» و نفس الطهارة و الصفاء ليست كمالاً بالحقيقة لأنّها أمر عدمي و الأعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول أنوار الإيمان أعني إشراق نورالمعرفة بالله و أفعاله و كتبه و رسله و اليوم الآخر و هو المراد بقوله تعالى: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام فهو على نورٍ من

---

* قوله: «لأنّهما عبارة...» أي لأنّ السماوات و الأرض عبارة عن عالم الملك و الشهادة الخ.

** قوله: «لأنّ الله محيط بكل الموجودات...» محيط بكلّ الموجودات و ربّ لها؛ ولاتنس التوحيد الصمدي على الوجه الوجيه الذي حرّرناه في أول الإلهيات من هذا الكتاب المحكم.

*** قوله: «و هو سبب استحقاق الجنّة...» أي الجنّة الخارجيّة.

ربّـه» فشـرح الصدر غاية الحكمة العملية، و النور غاية‌الحكمة النظرية، فالحكيم الإلهى هو الجامع لهما، و هو المؤمن الحقيقى بلسـان الشريعة و ذلك الفوز العظيم.

## فصل (۵)

## فى كيفية حصول العقل الفعال فى أنفسنا*

اعـلم أنّ للعقل الفعال وجوداً فى نفسه و وجوداً فى أنفسنا. فإنّ كمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غايتها هو وجود العقل الفعال لها و اتّصالها به واتّحادها معه، فإنّ مالا وصول لشيء إليه بوجه الاتّحاد لايكون غاية لوجود ذلك الشيء؛ فمـا هو غاية بالطبع** لشيء فى وقت فهو من شأنه أن يصير صورة لـه فى وقت آخـر إلا لمانع يقطع طريقه إلى الوصول، و كأنا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتّحاد فى العـلم الكلّى عند بحثنا عن أحوال العقل و المعقول ايضاحاً يكفى لأهل العرفان و أصـحاب الـذوق و الوجـدان، و إن لم يكـن نافعاً لأهل الجحود و الطغيان؛ فمن استشـكل علـيه أنّ شـيئاً واحـداً كيف يكون فاعلا متقدّماً على وجود الشيء و غايـة مـتأخرة عـنه مترتبة عليه ترتباً ذاتياً بعد مراتب استكمالاته و ترقّياته فى الوجـود فعلـيه أن يـرجع و يـنظر إلى ما حققناه، و يسلك الطريق الّذى سلكناه

* قولـه: «فصـل فى كيفـيّة حصـول العقل الفعّال فى أنفسنا...» راجع فى المقام الفصل الثالث و الثلاثين من المرحلة السادسة من هذاالكتاب حيث يقول: قد اختلف الحكماء فى أن إدراك النفس الإنسـانيّة حقـائق الأشـياء... ج ۲، ص ۴۵۲ من هذا الطبع، و ج ۱ من الطبعة الأولى الرحلية الحجـرية، ص ۲۰۰؛ و إن شئت فراجع الفصل الخامـس من المقالة الخامسة من طبيعيّات الشفاء (ج ۱، من الطبعة الأولى الرحلية الحجرية، ص ۳۵۶؛ و ص ۳۲۱ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه).

** قوله: «فما هو غاية بالطبع...» أى فما هو غاية بالطبع لشيء فى وقت قبل الوصول، فهو من شأنه أن يصير صورة له فى وقت آخر عند الحصول و بعده إلا لمانع الخ.

حيث عرّفناه بقوّة البرهان و نور الكشف و العيان إنّ المبدء الأعلى له الأوّلية و الآخرية لأجل سعة وجوده المنبسط، و قوّة وحدته الجامعة، و شدة نوريته الساطعة، و تمام هويّته الّتي انبعثت منها* الهويات، و عينه الّتي انبجست منها أعيان الوجودات؛ فوجوده التام الّذى هو فاعل الإنّيات هو غايتها و كمالها، فهو أصل شجرة الوجود و ثمرتها لأنّ وحدته ليست كسائر الوحدات الّتي تحصل بتكرّرها الأعداد؛ فلاثانى لوحدته كما لا مثل لوجوده بل أحديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات، و نور وجوده نافذ في الهويّات كما قال إمام الموحّدين** علي(ع): مع كلّ شيء لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة، فلا يدفع وجوده الإبتدائي وجوده الانتهائي، فمنه يتنزّل الموجودات في الابتداء و إليه تصعد الإنّيّات في الانتهاء، فعلى هذا المنوال حال وجودات الأنوار القيوميّة و صور المفارقة الإلهيّة، فإنّ وجودات العقول الفعّالة ظلال لوجوده، و وحداتها مثل لوحدته، فسعتها و جمعيتها انموزج لسعته و جمعيّته، فإنّما هى وسائط صدور الأشياء عن الحقّ تعالى و وسائل رجوع الموجودات إليه، فلها الأوّليّة بأوّليّته و الآخريّة بآخريّته، كما أنّها موجودة بوجوده لابإيجاده باقية ببقائه لابابقائه لأنّها كما علمت بمنزلة أشعّة نوره و لوازم هويّته.

ثمّ إنّ النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا؛ فالنظر فيه من الحيثيّة الأولى قد مرّ ذكره في الربوبيّات إذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان، و ليس النظر فيه الآن إلا من حيث كونه كمالاً للنفس الإنسانيّة و تماماً لها، و البرهان على وجوده في النفس إنّ النفس في مبادى الأمر و إن كانت نفساً بالفعل لكنها عقل بالقوة، و لها أن تصير عقلا بالفعل لأجل تصوّر المعقولات و التفطن بالثوانى بعد الأوليات حتّى تصير بحيث تحضر

* قوله: «انبعثت منها» في بعض النسخ: انبعثت عنها.

** قوله: «كما قال الموحّدين...» والصواب إمام الموحدين، أو سلطان الموحّدين.

صورالمعلومات متى شاءت؛ فتحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد؛ فخرجت ذاتها من العقل بالقوّة إلى العقل بالفعل. و كلّ ما خرج * من حدود القوة و الاستعداد إلى حد الفعل فلابدّ له من أمر يخرجه منها إليه؛ فهو إن كان أمراً غير عقلى كجسم أو قوة جسمانيّة فيلزم أن يكون الأخس وجوداً علّة مفيدة للأشرف وجوداً. و كان غير العقل أفاد العقل لغيره و ذلك محال. و إن كان عقلا فلايخلو إمّا أن يكون عقلا فى أصل‌الفطرة فهو المطلوب. و إن لم يكن كذلك فيحتاج لامحالة إلى أمر يخرجه من القوة إلى الفعل و يجعله عقلا بالفعل فننقل الكلام إليه حتّى يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى المطلوب؛ فثبت وجود العقل المقدّس عن شائبة القوة و النقص الاستعدادى.

و من سبيل آخر أنّ النفس الإنسانيّة قد لاتكون معلوماتها الّتى اكتسبتها حاضرة لها مدركة. و لها قوة الاسترجاع و الاستذكار؛ فهى مخزونة فلها قوة الإدراك و قوة الحفظ و هما متغايرتان لأنّ الحافظ فاعل و المدرك قابل فيمتنع اتحادهما. ولا شك أنّ المدرك القابل هى النفس فالحافظ الفاعل جوهر أجلّ منها وجوداً. و هذا النحو من الوجود عقل فعال. و ظاهر مكشوف إنّه ليس جسماً من الأجسام ولا قوة فى جسم لأنّ شيئاً منهما لايكون معقولاً بالفعل و لاعاقلا بالفعل فكيف يكون سبباً لما ليس بجسم ولا فى جسم و الكلام فى وجود سبب تصير به النفس عقلا بالفعل. و أمّا المعقول من الجسم** فهو صورة عقليّة لايحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعى. فبالجسم لم يصر جسم معقولا فضلا عما ليس بجسم من الأمور الّتى ليست داخلة فى مكان ولا منطبعة فى ذى وضع و حيّز حتّى يجاورها أو يحاذيها جسم أو صورة فى جسم فيؤثر فيها. لما تقدّم من

---

* قوله: «و كلّما خرج» والصّواب فى الكتابة: و كلّ ما خرج الخ. قوله: «فهو إن كان...» ضمير هو راجع إلى أمر فى قوله: فلابد له من أمر الخ.

** قوله: «و اما المعقول من الجسم» و هو الجسم الكلّى.

أنّ تأثير الأجسام* و الجسمانيات في الأشياء بمشاركة الأوضاع المكانيّة؛ فإنّ القرب الوضعي** و الاتصال المقداري في الجسمانيات بإزاء القرب المعنوي و الارتباط العقلي في الروحاني في القبول الأثر و استجلاب الفيض، و أمّا الأوّل تعالى فهو و إن كان هو الفيّاض المطلق والجواد الحقّ على كلّ قابل لفيض الوجود إلا أنّ في كلّ نوع من أنواع الكائنات لابدّ من واسطة تناسبه من الصور المجرّدة و الجواهر العقليّة، و هم الملائكة المقرّبون المسمّون عند الأوائل بأرباب الأنواع، و عند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونيّة و الصور الإلهيّة لأنّها علومه التفصيليّة الّتي بواسطتها يصدر الأشياء الخارجة كما مرّ، و لا شك أنّ أليقها و أنسبها في أن يعتني تكميل النفوس الإنسانية هو أبوها القدسي و مثالها العقلي المسمي بلسان الشرع جبرئيل و روح القدس، و في ملّة الفرس كان يسمي ـ روان بخش ـ و في كثير من الآيات القرانية تصريح بأنّ هذه المعارف في الناس و في الأنبياء(ع) يحصل بتعليم الملك و إلهامه، كقوله تعالى: «علّمه شديد القوي» و قوله: «قال نبّأني العليم الخبير***» و كيفيّة وساطة هذه الملك المقرب العقلاني في استكمالاتنا العلمية أنّ المتخيلات المحسوسة إذا حصل في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات و المباينات معاني الكليّة****، و لكنّها في أوائل الأمر مبهمة الوجود

---

* قوله: «لما تقدم أن تأثير الأجسام» والصواب: لما تقدّم من أن تأثير الأجسام.

** قوله: «فإن القرب الوضعي...» قدتقدّم الكلام فيه في الفصل العاشر من الباب الرابع من هذا القسم من الكتاب في سفر النفس.

*** قوله: «و قوله تعالى: قال نبّأني العليم الخبير» إشارة إلى أول سورة التحريم من القرآن الكريم: «و إذ أسرّ النبيّ إلى بعض أزواجه حديثاً فلمّا نبّأت به و أظهره الله عليه عرّف بعضه و أعرض عن بعض فلمّا أنبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبّأني العليم الخبير».

**** قوله: «معاني الكلّية» والصواب المعاني الكلّية؛ أي المعاني الكلّية من الجنس و الفصل، و لكنّها أي ولكنّ المعاني الكلّية في أوائل الأمر مبهمة الوجود الخ.

ضعيفة الكون كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم؛ فإذا كمل استعداد النفس و تأكّد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات، و تكرّر الإدراكات* و الحركات الفكرية أشرق نور العقل الفعال عليها و على مدركاتها الوهمية و صورها الخيالية؛ فيجعل النفس عقلا بالفعل، و يجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل، و فعل العقل الفعال في النفس و صورها المتخيلة الواقعة عندها كفعل الشمس في العين الصحيحة و ما عندها من الصور الجسمانيّة الواقعة بحذائها عند إشراقها على العين و على مبصراتها؛ فالشمس مثال العقل الفعّال و قوة الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس، و الصور الخارجيّة الّتي بحيالها مثال الصور المتخيّلة الواقعة عندالنفس، فكما أنّ قبل إشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصراً بالقوة و المبصرات مبصرات بالقوة فإذا طلعت الشمس و أشرق عليها صارت القوة البصرية رائية مبصرة بالفعل و تلك الملونات الّتي بحيالها مرئيات مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي، و أشرق ضوءه عليها و على مدركاتها** الخيالية صارت القوة النفسانية عقلا و عاقلا بالفعل، و صارت المتخيّلات معقولات بالفعل، و ميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة ذاتياتها عن عرضياتها، و حقائقها عن لواحقها، و رقائقها و اصولها عن فروعها، و أخذتها مجردة عن الأعداد و الأفراد فيصير الإنسان عند ذلك إنساناً عقلياً إذ بطلت جزئيته و ضيق وجوده بقطع التعلّقات*** و القيود، و إذا اشتدّ هذا النور الّذى هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلّي الإنساني المسمى بروح القدس، و العقل الفعال و المبدء الفاعلي الّذى سعته وجوده و بسط هويّته بحيث يكون نسبته

---

* قوله: «و تكرّر الإدراك...» و الصواب: و تكرّر الإدراكات و الحركات الفكرية الخ.

** قوله: «عليها و على مدركاته...» العبارة الصحيحة هكذا: عليها و على مدركاتها الخياليّة صارت القوّة النفسانية عقلاً و عاقلاً بالفعل الخ.

*** قوله: «يقطع التعلقات...» و الصواب: بقطع التعلّقات.

إلى جميع الأشخاص و الأعداد و الأنداد البشرية نسبة واحدة كما هو شأن الكلّى الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم و المعنى إلا أنّ المفهوم عنوان للأفراد، و هذا المبدء الفاعلى حقيقة لها و حامل لها حافظ إيّاها، و كذا الطبائع الكلّية عنوانات لذوات نورية و هويات عقليّة و ملائكة قدسيّة و أرباب أنواع طبيعية. و بالجملة مهما صارت النفس عقلا تصير محسوساتها معقولات بالفعل و عاقلات أيضاً لما مرّ من طريقتنا أنّ كل معقول بالفعل عاقل بالفعل.

## فصل (۶)

## فى اظهار نبذ من احوال هذا الملك الروحانى المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز و الاشارة

العنقاء محقّق الوجود عند العارفين لايشكون فى وجوده كما لايشكون فى البيضائى * و هو طائر قدسى مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين فى مراقد الظلمات، و صوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات، نداؤه ينتهى إلى سماع اهل بطين فى مهوى الجهالات المترددين كالحيارى فى تيه الظلمات النازلين فى عالم الهيولى و الهاوية الظلماء و القرية الظالم أهلها. ولكن قلّ من يستمع إليه و يصغى نداؤه و يعرف صداؤه، لأنّ أكثرهم عن السمع لمعزلون، و عن آيات ربّهم معرضون، صمٌ بكمٌ عمىٌ فهم لايعقلون، هو مع جميع الخلق و هم لا معه. و نعم ما قيل بالفارسية:

بامائى و باماتهای * جائى از آن تنها نهای

و كلّ من له علّة الاستسقاء أو فيه مرض السوداء يستشفى بظلاله، و كذا من به علّة ماليخوليا ينتفع بسماع صفيره بل الأمراض المختلفة و العلل الممرضة كلّها

---

* قوله: «كمالا يشكّون فى البيضائى» البيضائى اسم طائر. قوله: «و هو طائر قدسى» ضمير هو راجع إلى العنقاء. الكلمة ۳۶۲ من كتابنا «الف كلمة و كلمة / هزار و يك كلمه» فى العنقاء.

يـزول بخـواص أجنحـته و رياشـه إلا مـرض واحد مهلك و هو الجهل الراسخ المركب بالعناد، وله الطيران صعوداً و نزولاً من غير حركة و انتقال، وله الذهاب و المجيء من غير تجدد حال و ارتحال، و إليه القرب و البعد من دون مسافة و مكان ولا تغيّر و زمان، منه ظهرت الألوان فى ذوات الألوان و هو مما لا لون لـه، و كذا الأمر فى باب الطعوم و الروائح، و من فهم لسانه بفهم جميع ألسنة الطيور. و يعرف كـلّ الحقـائق و الأسرار، مستوكره* المشرق و لايخلو عنه ذرّة فى المغرب، الكلّ به مشتغل و هو من الكلّ فارغ، و الأمكنة مملوءة منه و هو خال عن المكان، العلوم و الصـنائع مسـتخرجة مـن صـفيره و الـنغمات اللّذيـذة و الأغـانى العجيـبة و الأرغنونات و الموسيقارات المطربة وغيرها مستنبطة من أُصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الإسم.

چون نديدى شبى سليمان را * تو چو دانى زبان مرغان را

كلّ من يتعوذ بريشة من رياشه يجوز فى النار آمنا من الحرق، و يعبر على الماء مصوناً من الغرق بل استكمال جميع الخلق بأنحاء كمالاتهم و وصول السالكين إلى مآربهم و حاجاتهم بتأييد هذا الطير القدسى.

## فصل (٧)

## فى بيان السعادة و الشقاوة الحسيتين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين

إنّ الـنفوس الجاهلـة جهلا بسيطاً دون ما هو مضاد للحقّ إن كانت هيولانية محضة و لم تحدث هيأة عقليّة ولا علم أولى ففى بقائها وقع التردد و الاختلاف بين الفلاسـفة، و المـنقول مـن الإسـكندر الافروديسى و هو من أعاظم تلامذة معلّم المشـائيين القـول بعدمها و فسادها، و الشيخ الرئيس أيضاً مال إلى هذا الرأى فى

---

* قولـه: «مسـتوكره» مـن الوكـر، و هو ما يقال بالفارسية لانه و آشيانه، و المشرق هوالعالم العقلى النورانى. قوله: «ولا يخلو عنه ذرّة فى المغرب» المغرب هو عالم الأجسام الظلمانى.

بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة*، و قد أشرنا إلى أنّ النشأة الآخرة لو كانت منحصرة في النشأة العقليّة لكان القول ببطلان هذه الساذجة لازماً اضطراراً لأنّ وجود الشيء في كلّ نشأة أنّما يكون بصورته لا بهيولاه، لكن قد علمت أنّ بعد هذه النشأة التعلّقية المتجددة الكائنة الفاسدة عالمين** صوريين مستقلّين باقيين غير داثرين أحدهما دارالمعقولات و الثاني دار المحسوسات الصرفة الّتي لامادة لها ولا حافظ إيّاها إلا النفس، لأنّ وجودها وجود إدراكي و هو نفس محسوسيّتها، و المحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس و هو النفس، فالنفس هي الحافظة و المبقية للصور الحسيّة هناك من غير مادة كما أنّ العقل هو الحافظ المبقي بإذن الله للنفس من غير حامل أو بدن؛ فلاحاجة للأشياء الموجودة في هذا العالم إلا بأسبابها الفاعلة و جهاتها دون الأسباب القابلة و القوى والاستعدادات، فإذن هذه النفس باقية بعد البدن ولم يترسّخ فيها هيئات بدنية ورذائل نفسانية حتّى تكون متأذية بها معذبة بسببها لمنافاتها و مضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الأصلية النورانية، ولايمكن أيضاً أن تكون معطلة لاتفعل ولا تنفعل إذ لامعطل في الوجود فلها بقدر حظّها من الوجود حظّ من اللّذة والسعادة، و قد مرّ أنّ الوجود لذيذ إن حصل و كماله ألذّ، و هذه النفس وجودها لها لا لشيء آخر لكونها غير مادية؛ فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها و وجود ما معها إن كان بلامانع أو مشوّش لكنها ضعيفة إذ لا كمال لها و إن كانت خارجة عن القوة المحضة و الهيولانية بحصول الأوليات و بعض الآراء المشهورة و المقدمات الذائعة، و لم يحدث فيها بعد شوق إلى العقليّات و لا داعية كمال علمي عقلي على وجه التأكّد و الجزم؛ فإنّها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيّرة فلا

---

* قوله: «الموسومة بالمجالس السبعة» أقول: و هي غير رسالته «المقاييس السبعة» و قد طبعت. و لنا رسالة أخرى منها أيضاً.

** قوله: «عالمان...» والصواب: عالمين صوريين مستقلّين باقيين.

محالـة لهـا سـعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته و تخيّلته، و بلغت إليه همّـته و سمعـت مـن أهل الشرائع من الحور و القصور و السدر المخضود و الطلح المنضـود و الظل الممدود و الأشجار و الأنهار و سائر ما يكون لذيذاً بهيجاً عنده، و هـذا ممّا لا اشكال فى اثباته عندنا لأنّ الصور الاُخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر إلى موضوع و مادة كما أشرنا إليه، و سيأتى بيان ذلك على مسلك البرهان، و الفحص البالغ والبحث اللائق.

و أمّا الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء* عن بعض منهم قولا ممكناً على زعمه، و قـد وصفه بانّه لا يجازف فى الكلام من أنّ هؤلاء إذا فارقوا الأبدان و هم بدنيون و لـيس لهم تعلّق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التزام النظر إليها و التعلّق بها عـن الأشـياء البدنـية، و إنّمـا لأنفسهم إنّها زينة لأبدانهم فقط، و لا يعرف غير الأبـدان و البدنـيات أمكن أن يعلقهم نوع تشوقهم إلى التعلق ببعض الأبدان الّتى من شأنها أن يتعلّق بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع، و هذه مهيّات** هيأة الأجسام دون الأبـدان الإنسـانية والحيوانـية للعذر الّذى ذكرناه، و لو تعلّق بها لم يكن إلا نفسـاً لها فيجوز أن يكون ذلك جرماً سماوياً لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجـرم أو مدبـرة لها فإنّ هذه لا يمكن؛ بل أن تستعمل ذلك الجرم لإمكان التخيل ثمّ يتخيل الصور الّتى كانت معتضده عنده*** و فى وهمه؛ فإن كان اعتقاده فى نفسه و فى أفعالـه الخير و موجب السعادة رأى الجميل و تخيله؛ فيتخيل أنّه مات و قُبِرَ

---

* قولـه: «فـنقل صاحب الشفاء...» أقول: نقله فى الفصل الخامس عشر من المقالة الثالثة من المبدأ و المعـاد (ط ١، ص ١١٤)، و أمّـا ذلك البعض فقال المحقق الطوسى فى شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الثامن من إشارات الشيخ الرئيس: و أظنّه يريد الفارابى (الجزء الثانى من الحكمة بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه، ص ٩٩٩).

** قوله: « و هذه مهيّات...» العبارة محرّفة صوابها هكذا: و هذه مهيّأة بهيئة الأجسام.

*** قوله: «كانت معتضده عنده» والصواب: كانت معتقده عنده.

و سائر ما كان في اعتقاده للأخيار*.

قال: و يجوز أن يكون هذا الجرم متولّداً من الهواء و الأدخنة، و يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً الّذي لا يشكّ الطبيعيون أنّ تعلّق النفس به لا بالبدن، و أنّه لو جاز أن لا يتحلّل ذلك الروح مفارقاً للبدن و الأخلاط و يقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية.

و قال: و أضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية أيضاً، و يتخيلون أنّه يكون لهم جميع ما قيل في السنة الّتي كانت لهم من العقاب للأشرار، و إنّما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة و الشقاوة بسبب أنّ التخيل و التوهم أنّما يكون بآلة جسمانية، و كلّ صنف من أهل السعادة و الشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه و باتصال ما هو من جنسه بعده به؛ فالسعداء الحقيقيون يستلذّون بالمجاورة و يعقل كلّ واحد ذاته و ذات ما يتصل به، و يكون اتصال بعضها ببعض لاعلى سبيل اتصال الأجسام فيضيق عليها الأمكنة بالإزدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالإزدحام.

هذا ما بلغ إليه نظر الشيخ و أترابه في اثبات السعادة و الشقاوة الأخرويتين المحسوستين، و في كيفية جنّة السعداء و جحيم الأشقياء في المعاد، و قد مرت الإشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لأصحاب النقل إلى سخافة هذا الرأى و ما يلزمه من المفاسد، و الّذي نذكر هاهنا أنّ القول بتجويز أن يكون موضوع تصوّر النفس و تخيّلها بعد التجرّد عن هذا البدن جرماً متولّداً من الهواء و الدخان كيف يصح من رجل ذى بضاعة من الفلسفة الطبيعية؟ فكيف من الفلسفة الإلهيّة. أليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولّد من بعض المواد العنصريّة يتفرّق و يتحلّل بأدنى سبب إذا لم يكن له طبيعة حافظة إيّاه عن التبدد و عن التحلّل شيئاً فشيئاً بإيراد البدل كما في

* قوله: «في اعتقاده للأخيار» و في بعض النسخ: في اعتقاد الأخيار.

الروح الطبي حتّى يبقى تهيّؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعاً نباتاً بل حيواناً لكونه موضوع الإدراك التخيلي؛ فإذن أليس هذا عين التناسخ، و أليس صار هذا الجرم الدخاني حيواناً غير إنسان تعلقت به نفس إنسانية فصار هذا الإنسان منسلخاً عن إنسانيته إلى حيواناً آخر، و ذلك لأنّ شرط الإنسانيّة أن يكون له قوة إدراك المعقولات إمّا بالفعل أو بالاستعداد القريب أو البعيد له، و ليس فيه شيء منها إذ قد بطل استعداده الأول بالموت من غير أن تصير عقلاً بالفعل، ثمّ لو فرض كونه ذاقوة تعقّل المعقولات لكان إنساناً آخر فعلى أي وجه يلزم التناسخ و هو مع بطلانه في نفسه كما مرّ قد أحاله الشيخ و غيره من توابع المشائيين، و هذا اللزوم لايدفع بمجرّد قوله: تستعمله من غير أن تصير نفساً لها، إذ لا معنى للنفس إلا الجوهر الإدراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حياة بالقوة موضوع لإدراكاته سيما على ما ذهبوا إليه من انطباع صورة المحسوسات و المتخيلات في الأجرام الّتي هي آلة لها. و بالجملة هذا مذهب ردي و قول فاسد ألجاهم إلى القول به عدم علمهم بتجرّد النفس الخيالية و مدركاتها عن المواد الطبيعية.

والعجب من الشيخ* أبي علي أيضاً إنّه ذكر في هذا الكلام المنقول أنّ السعداء الحقيقيين يستلذّون باتصال ذوات** بعضهم ببعض اتصالا عقلياً كاتصال معقول بمعقول مع أنّه لم يحصّل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل و المعقول، ولم يقدر على اثباته بل أنكره في أكثر كتبه غاية الإنكار، و شنع على القائل به كفر فوريوس و متابعيه غاية التشنيع.

ثمّ قال في أواخر إلهيّات الشفاء و في الرسالة الأضحويّة: إنّ الصور الخياليّة

---

* قوله: «والعجب من الشيخ...» راجع شرح المولى صدراء على الهداية (ط ١ من الحجري، ص ٣٧٧) و كذا راجع إلهيات الشفاء (ط ١ من الرحلي، ص ٢٨٧).

** قوله: «باتصال ذوات...» العبارة الصحيحة هكذا: باتّصال ذواتهم بعضهم ببعض الخ.

ليست تضعف عن الحسّية بل تزداد عليها تأثيراً و صفاءً كما نشاهد في المنام، و ربما كان المحلوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس. على أنّ الآخرى أشدّ استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلّة العوائق و تجرّد النفس و صفاء القابل، و ليست الصور الّتي ترى في المنام بل و الّتي تحسّ في اليقظة كما علمت إلا المرتسم في النفس إلا أنّ إحداهما تبتدى من باطن و تنحدر إليه، و الثانية تبتدى من خارج و ترتفع إليه فإذا ارتسم في النفس تمّ هناك* الإدراك المشاهد، و إنّما يلذّ و يؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج، و كلّما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن سبب من خارج؛ فإنّ السبب الذاتي هذا المرتسم و الخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب؛ فهذه هي السعادة و الشقاوة الخسيستان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة. و أمّا الأنفس المقدّسة فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تتصل بكمالها بالذات، و تنغمس في اللذة الحقيقية، و تتبرئ عن النظر** إلى ما خلفها و إلى المملكة الّتي كانت لها كلّ التبرى، ولو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقاديّ أو خلقيّ تأذت به و تخلّفت لأجله عن درجة العليّين إلى أن ينفسخ انتهى كلامه.

فهذه غاية ما وصلت إليه أفكار الفلاسفة الإسلاميّين أعني صاحب الشفاء و الفارابي و من كان في طبقتهم و يحذوحذوهم، و هي قاصره عن درجة التحقيق غير بالغة حدّ الإجداء بل باطلة في نفسها كما سبق، و ستعلم مخّ القول و لبّ الكلام فيما سيأتي عند تجريدنا البحث إلى اثبات معاد الأنفس الغير الكاملة و لا الواصلة إلى درجة العليّين.

ثمّ العجب أنّ الّذي صوّره الشيخ رئيس الفلاسفة و نقله من بعض العلماء و

---

* قوله: «ثمّ هناك...» والصواب: فإذا ارتسم في النفس تمّ هناك الخ. و قوله: «و كلّما ارتسم...» والصواب: و كلّ ما ارتسم في النفس الخ.

** قوله: «و تبرئ عن النظر...» في نسخة مصحّحة: و تتبرّئ عن النظر.

هو أبو نصر كما ذكره المحقّق الطوسى شارح الإشارات أحسن و أجود ممّا ذكر فى كتب غيرهم من الإسلاميّين، و هذا اختاره الشيخ الغزالى فى كثير من مصنّفاته كما يستفاد من بعض مواضع الإحياء و غيره، و قال فى رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها: إنّ اللذات المحسوسة الموعودة فى الجنّة من أكل و نكاح يجب التصديق بها لإمكانها، واللذات كما تقدم حسّية و خيالية و عقلية، أمّا الحسى فلا يخفى معناه و إمكانه فى ذلك* كإمكانه فى هذا العالم؛ فإنّه بعد ردّ الروح إلى البدن و قام البرهان على إمكانه، و أمّا الخيالى فلذّته كما** فى النوم إلا أنّ النوم غير مستقر لأجل انقطاعه؛ فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالى و الحسى لأنّ التذاذ الإنسان بالصورة من حيث انطباعها فى الخيال و الحس لامن حيث وجودها فى الخارج؛ فلو وجدت فى الخارج و لم يوجد فى حسّه بالانطباع فلا لذة له، و لو بقى المنطبع و عدم فى الخارج لدامت اللذة، و للقوّة المتخيّلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم إلا أنّ الصورة المخترعة المتخيلة ليست محسوسة ولا منطبعة فى القوّة الباصرة؛ فلذلك لو اخترع صورة جميلة فى غاية الكمال و توهّم حضورها و مشاهدتها لم يعظم سروره لأنّه ليس يصير مبصراً كما فى المنام، فلو كانت للخيال قوّة على تصويرها فى القوّة الباصرة كما له قوّة تصويرها فى المتخيلة لعظمت لذته و نزلت منزلة الصور الموجودة، و لم يفارق الدنيا الآخرة فى هذا المعنى إلا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة فى القوّة الباصرة، ولا يخطر بباله شىء يميل إليه إلا و يوجد له فى الخيال حيث يرى، و إليه الإشارة بقوله(ع) إنّ فى الجنّة سوقاً يباع فيه الصور، و السوق عبارة عن اللّطف الإلهى الّذى هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب الشهوة و هذه القدرة أوسع و

---

* قوله: «و إمكانه فى ذلك...» و الصواب: و إمكانه فى ذلك العالم لم كإمكانه فى هذا العالم، فإنّه بعد ردّ الروح الخ.

** قوله: «و أما الخيالى فلذّة كما...» والصواب: فلذّته كما فى النوم.

أكمل من القدرة على الإيجاد من خارج الحسّ، و حمل أُمور الآخرة على ما هو أتم و أوفق للشهوات أولى، و لا ينقص رتبتها فى الوجود اختصاص وجودها فى الحسّ و انتفاء وجودها فى الخارج؛ فإنّ وجودها مراد لأجل حظه، و حظه من وجوده فى حسّه؛ فإذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقى فضل لا حاجة إليه، و إنّما يراد لأنّه طريق المقصود و قد تعين كونه طريقاً فى هذا العالم الضيق القاصر. أمّا فى ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق، و أمّا الوجود الثالث العقلى فهو أن يكون هذه المحسوسات أمثلة للذات العقلية* الّتى ليست بمحسوسة. فإنّ العقليّات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة كالحسيّات فتكون هى أمثلة لها كل واحد مثالا للذة أُخرى ممّا رتبته فى العقليات يوازى رتبة المثال فى الحسيات انتهى كلامه.

و أكثره موافق لما نقلناه من صاحب الشفاء و كأنّه مأخوذ منه، و أنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد فى باب المعاد و حشر الأجساد اعتقاد علماء الكلام** كالإمام الرازي و نظرائه بناءاً على أنّ المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم، و تصويرها مرّة أُخرى بصورة مثل الصورة السابقة ليتعلق النفس بها مرّة أُخرى، و لم يتفطنوا بأنّ هذا حشر فى الدنيا لا فى النشأة الأُخرى، و عود إلى الدار الأُولى دار العمل و التحصيل لا إلى الدار العقبى دار الجزاء و التكميل؛ فأين استحالة التناسخ و ما معنى قوله تعالى: «إنّا لقادرون على أن نبدّل أمثالكم و ننشأكم فيما لاتعلمون» و قوله تعالى: نحن قدّرنا بينكم الموت و ما نحن بمسبوقين على أن نبدّل أمثالكم و ننشأكم فيما لاتعلمون» و قوله تعالى: «نحن خلقناهم و شددنا أسرهم و إذا شئنا بدّلنا أمثالهم تبديلاً» و لا يخفي علي ذى بصيرة أنّ النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطين، و أنّ الموت و البعث ابتداء حركة

---

* قوله: أمثلة للذّات العقلية» والصواب: أمثلة للّذّات العقيلة؛ أعنى أنّ اللّذّات جمع اللّذة.

** قوله: «اعتقاد العلماء الكلام» والصواب: اعتقاد علماء الكلام.

الـرجوع إلى الله أو القـرب منه لا العود إلى الخلقة المادية و البدن الترابى الكثيف الظلمانى.

ثمّ جعـل الفخـر فى تفسـيره الكبير يستدل على إثبات ما فهمه و تصوّره من معـنى الحشـر و المعاد بآيات قرانية وقعت فى باب القيامة و البعث، و يحملها على ما وافق طبعه و رأيه فقال: إن قوله تعالى فى سورة الواقعة من الآيات إشارة إلى جـواب شبهة المنكرين الّذين هم من أصحاب الشمال المجادلين فإنّهم قالوا «أ إذا متناوكـنا تـراباً و عظاماً أئنّا لمبعوثون أو آباؤنا الأوّلون» و اشير إلى إمكانها هذا بوجوه أربعة.

أوّلهـا قولـــه تعـالى: «أفرأيـتم ما تمنون ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» وجه الاستدلال بهذا إنّ المنى إنّما يحصل من فضلة الهضم الرابع، و هو كالطل المنبث فى أطـراف الأعضـاء و هـذا يشـترك كـلّ الأعضـاء و يجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصـول الانحـلال عنها كلّها، ثمّ إنّ الله تعالى سلّط قوّة الشهوة* على البنية حتّى أنهـا تجمع تلك الأجزاء الطلية. فالحاصل أنّ تلك الأجزاء كانت متفرّقة جداً أولا فى أطراف العالم ثمّ إنّ الله جمعها فى بدن ذلك الحيوان و جمعها الله فى أوعية المنى ثمّ إنّـه أخرجها ماء دافقاً** إلى قرار الرّحم، فإذا كانت هذه الأجزاء متفرّقة فجمعها و كـوّن منها هذا الشخص فإذا افترقت بالموت مرّة أُخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرّة أُخرى.

هذا تقرير الحجّة و إنّ الله ذكرها فى مواضع من كتابه: منها فى سورة الحجّ «يا أيّهـا الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب إلى قوله ذلك بأنّ الله هوالحـقّ و إنّه يحيى الموتى و أنّه على كلّ شىء قدير وأنّ الساعة آتية لاريب فيها و أنّ الله يبعث من فى القبور».

---

* قوله: «قوّة الشبهة» و الصواب: قوّة الشهوة.

** قوله: «ثم إنه أخرجا ماء دافقاً» والصواب: ثمّ إنه أخرجها ماءً دافقاً.

و منها فى سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة «ثمّ إنّكم بعد ذلك لميّتون ثمّ إنّكم يوم القيامة تبعثون».

و منها فى سورة لا أُقسم «ألم يك نطفة من منيّ يمنى ثمّ كان علقة فخلق فسوّى».

و منها فى سورة الطارق «فلينظر الإنسان ممّ خلق إلى قوله إنّه على رجعه لقادرٌ».

و ثانيها قوله تعالى: «أفرأيتم ما تحرثون أءنتم تزرعونه أم نحن الزّارعون» وجه الاستدلال به إنّ الحبّ و أقسامه من بطون مشقوقة و غير مشقوقة كالارز و الشعير مدور و مثلّث و مربّع و غير ذلك من الأشكال إذا وقع فى أرض البذر و استولى عليه الماء و التراب فبالنظر العقلى يقتضى أن يتعفّن و يفسد لأنّ أحدهما يكفى لحصول العفونة و الفساد فهما جميعاً أولى، ثمّ إنّه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ثمّ إذا ازداد فى الرطوبه تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها فرقتان فرقة من رأسها صاعدة إلى فوق و أُخرى من تحتها يتشبّث* بها فى الأرض، و كذا النوى بما فيها من الصلابة العظيمة تنفلق بإذن الله مجموعة على نصفين يخرج من أحدهما الجزء الصاعد و من الثانى الهابط؛ فيكون أحدهما خفيفاً صاعداً و الآخر ثقيلا هابطاً مع اتّحادهما فى الطبيعة و العنصر، فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة يعجز العقول عن دركها؛ فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء و تركيب الأعضاء.

و ثالثها قوله تعالى: «أفرأيتم الماء الّذى تشربون أءنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون» وجه الاستدلال بوجوه.

أوّلها: أنّ الماء جسم ثقيل بالطبع و إصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلابدّ له من قادر قاهر يقهر الطبع و يسخره و يبطل الخاصية و يصعد الّذى من شأنه الهبوط و النزول.

---

* قوله: «تشبّث» و الصواب: يتشبّث.

وثانيها: أنّ تلك الذرات المائية المبثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلا بدلها من جامع يجمعها قطرة قطرة، فمن جمع الأجزاء الرشية المائية للإنزال قادرعلى أن يجمع الأجزاء المبثوثة الترابية للبعث.

و ثالثها: تسييرها بالرياح.

و رابعها: انزالها في مظانّ الحاجة و الأرض الجرز و كلّ ذلك دليل الحشر.

والرابع من تلك الوجوه قوله تعالى: «أفرأيتم النار الّتي تورون أءنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون» وجه الاستدلال إنّ النار صاعدة بالطبع و الشجر هابطة، و أيضاً النار نورانية و الشجرة ظلمانية، و النار حارة يابسة و الشجر بارد رطب؛ فإذا أمسك الله في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الأجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الأجزاء المتنافرة؛ فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب أجزاء الحيوان و جمع أعضائه انتهى كلامه.

و هذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام، و غاية ما وصلت إليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات النشأة الأخرة و حشر الأجسام و نشر الأرواح و النفوس، و فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع و الخدش، و عن تحريف الآيات القرانية عن معانيها، و الأغراض المتعلّقة بها المقصودة منها المنساقة هي إليها و لأجلها كما سنشير إليه أنّ ما قرّره و صوّره ليس من اثبات النشأة الأُخرى و بيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلا، فإنّ الّذي يثبت من تصوير كلامه و تحرير مرامه ليس إلا إمكان أن يجتمع متفرّقات الأجزاء المنبثة في أمكنة متعدّدة و جهات مختلفة من الدنيا، و يقع منظماً بعضها إلى بعض في مكان واحد؛ فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعدمة؛ فيعود الروح من عالمه التجردى القدسي بعد أحقاب كثيرة كانت فيه في روح و راحة تارة أُخرى إلى هذا العالم متعلّقة بهذا البدن الكثيف المظلم، و إنّما سمي يوم الآخرة بيوم القيامة لأنّ فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنياً عنه في وجوده قائماً بذاته و بذات مبدعه و منشئه، و البدن الأُخروى قائم بالروح هناك، و الروح قائم بالبدن الطبيعي هاهنا لضعف

وجـوده الدنـيوى و قوّة وجوده الأُخروى. و بالجملة كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخرة منه بكلام المقرين بها؛ فإنّ أكثر الطباعية والدهريةهكذا كانوا يقولون يعنى أنّ المـواد العنصـرية تجتمع بواسطة هبوب الرياح و نزول الأمطار على الأرض و وقوع الأشعة الشمسية و القمرية و غيرهما عليها فيحصل من تلك المواد إنسان و حيوان و نبات، ثمّ تموت و تنفسخ صورها ثمّ تجتمع تلك الأجزاء مرةً أُخرى على هـذه الهـيأة أو عـلى هيأة أُخرى قريبة منها فيحصل منها أمثال هذه المواليد تارة أُخـرى، إمّا مع بقاء النفوس و الأرواح كما يقوله التناسخيّة أو مع حدوث طائفة مـنها و بطـلان طائفـة سابقة. و ليت شعرى من الّذى* أنكر أن يحدث من ماء و تـراب و مـادة بعيـنها تـارة بعد أُخرى صورة شبيهة بالصورة الأُولى حتّى يكون المطلـوب اثـبات قـدرة الله فى ذلـك، و جملـة الأمر أنّ هؤلاء القوم من أصحاب اللقلقلة و الكلام و أهل المجادلة و الاختصام لم يعلموا أنّ مقصود التكاليف و وضع الشـرائع و إرسـال الرسـل و إنـزال الكتب ليس إلا تكميل النفوس الإنسانية،و تخليصها عن هذا العالم و دار الأضداد، و إطلاقها عن أسر الشهوات و قيد الأمكنة و الجهـات، و هـذا التكمـيل و الـتجريد لايحصلان إلا بتبديل هذه النشأة الداثره المـتجددة إلى النشـأة الباقية الثابتة. و هذا التبديل إلى النشأة الباقية موقوف أولا عـلى معرفـتها و الإيمـان بوقوعهـا. و ثانياً على أنها الغاية الأصلية المقصودة من وجود الإنسان الّتى يتوجّه إليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسـطة الجهـالات و ارتكاب السيئات. و ثالثاً على العمل بمقتضاها و ما يسهل السـبيل إلـيها و تدفع القواطع المانعة عنها؛ فالغرض الإلهى من هذه الآيات الدالة عـلى حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود، و الهداية إلى عالم غائب عـن هـذه الحواس باطن عن شهود الخلائق، و هو مسمى بعالم الغيب و هذا بعالم الشـهادة، و هـو عالم الأرواح و هذا عالم الأجساد، و كما إنّ الروح باطن الجسد

* قوله: «وليت من الذى...» والصواب: و ليت شعرى من الذى.

كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم. ثمّ لمّا كان اثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي، و نشأة أُخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة أمراً صعب الإدراك متعصيّاً على أذهان أكثر الناس جحدوه و أنكروه. و أيضاً لإلْفِهِم* بهذه الأجساد و شهواتها و لذاتها يصعب عليهم تركها و طلب نشأة تضاد هذه النشأة، و لذلك لم يتدبروا في تحقيقها و كيفيّتها بل أعرضوا عنها و عن آياتها، كما قال تعالى: «و كأيّن من آية في السماوات و الأرض يمرون عليها و هم عنها معرضون» و رضوا بالحياة الدنيا و اطمأنوا بها و أخلدوا إلى الأرض كما قال: «ولكنه أخلد إلى الأرض و اتبع هواه» و نحن رأينا كثيراً من المنتسبين إلى العلم و الشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد. و اشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل و النفس و الروح، و مدح ذلك العالم و مذمة الأجساد و شهواتها المحسوسة و دثورها و انقطاعها، و أكثرهم توهّموا الآخرة كالدنيا و نعيمها كنعيم الدنيا إلا أنها أو فروأدوم و أبقى، و لأجل ذلك رغبوا إليها، و فعلوا الطاعات لأجلها طالبين قضاءً لوطر شهوة البطن و الفرج، و لأجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة الآخرة و البعث و القيام ليتنبّه الإنسان من نوم الجهالة و رقدة الغفلة، فيتوجّه نحو الآخرة و يتبرء من البدن و قيوده من الدنيا و تعلقاتها متطهّراً عن الأدناس و الأرجاس متشوّقاً إلى لقاء الله و مجاورة المقربين و الاتصال بالقديسين.

و اعلم أنّ المراد من الآيات المنقولة ليس ما فسّره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الأشعرية الّتي مبناها على إبطال الحكمة و نفي العلّة و المعلول، و أعجب الأمور أنّ هؤلاء القوم متى حاولوا اثبات أصل من أُصول الدين كاثبات قدرة الصانع أو اثبات النبوة و المعاد اضطروا إلى ابطال خاصية الطبائع الّتي أودعها الله فيها، و نفي الرابطة العقلية بين الأشياء و الترتيب الذاتي الوجودي و النظام اللائق الضروري و بين الموجودات الّتي جرت سنة الله عليها ولا تبديل لها،

* قوله: «و أيضاً لايفهم» و الصواب: و أيضاً لإلْفِهِم بهذه الأجساد الخ.

و هـذه عـادتهم فى اثبات أكثر الأُصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الّذى هو إمام أهل البحث و الكلام.

فـان قلـت: فمـا معـنى هـذه الآيات سيما المشتملة على ذكر النطفة و ابتداء الخلقة؛ فهل المعنى المراد منها إلا أنّ الله تعالى كما أنّه قادر على الابتداء و الإنشاء قادر على الإعادة و التكوين مرّةً أُخرى.

قلـت الغرض الأصلى من الآيات المعادية يحوم حوم بيان منهجين شريفين فى بيان المعاد و حشر النفوس و الأجساد.

أحدهمـا اثـبات ذلك من جهة المبدء الغائىّ، و لزوم الغايات للطبائع الجوهريّة الأصليّة.

و ثانيهما اثباته من جهة المبدء الفاعلى، ولا شكّ أنّ البرهان الّذى يكون الحدّ الأوسـط فـيه علّة للنتيجة و هى ثبوت الأكبر للأصغر، و هو المسمّى ببرهان اللّم أوثـق مـن الّذى يكون الأوسط معلولا للحكم المذكور و هو المسمّى با لدليل، ثمّ أوثـق الـبراهين اللّمـية و أحكمها ما يجعل الوسط فيه سبباً فاعلياً أو سبباً غائياً دون سـائر الأسـباب، فـإذن نقـول الآيـات الّـتى فيها ذكرت النطفة و أطوارها الكمالـية و تقلباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل و من حال أدون إلى حال أعـلى فالغـرض مـن ذكـرها اثـبات أنّ هـذه الأطوار و التحوّلات غاية أخيرة؛ فللإنسـان توجـه طبـيعى نحـو الكمـال و دين إلهى فطرى فى التقرّب إلى المبدء الفعـال، و الكمـال اللائـق بحـال الإنسان المخلوق أولا من هذه المواد الطبيعية و الأركـان لايوجد فى هذا العالم الأدنى بل فى عالم الآخرة الّتى إليها الرجعى و فيها الغايـة و المنـتهى، فبالضـرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة فى حـدود حركـته الجوهـرية الفطرية من الجمادية و النباتية و الحيوانية و بلغ أشدّه الصـورى و تمّ وجـوده الدنـيوى الحـيوانى فلابد أن يتوجّه نحو النشأة الآخرة و يخـرج مـن القـوة إلى الفعـل و مـن الدنـيا إلى الأُخرى،ثم إلى المولى و هو غاية الغايات منتهىالأشواق و الحركات، و هو المراد من قوله تعالى: «يا أيّها الناس إن

كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثمّ من نطفة إلى قوله و إنّ الله يبعث من فى القبور» قبور الأجساد و قبور الأرواح أعنى الأبدان، و كذا غيره من الآيات المذكورة فيها أطوار الخلقة و أكوان النطفة؛ فإنّ الغرض من الكلّ اثبات النشأة الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده و حركته الفطرية.

فإن قلت: هذه التحوّلات و التطوّرات ممّا يوجد فى غير مادة الإنسان أيضاً كالنبات و الحيوان فيلزم أن يكون لها أيضاً نشأة أُخروية.

قلت: بعض هذه الأحوال و الأطوار يوجد فيها لا كلّها لنقصان فطرتها عن درجة الإنسانية؛ فغايتها أيضاً تكون بعد تلك الأطوار، و سائر الأكوان* الحيوانية ما لم يصل إلى حدّ الإنسانيّة و لم يدخل بابها لا يمكنه الولوج إلى ملكوت السماوات و الصعود إلى بباب القدس، كما أنّ الأكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول إلى الإنسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر يعلمه أهل البصيرة و الحكمة. ثمّ إنّه ليس كلّ متوجه نحو غاية فهو لا محالة و اصل إليها بل ربّما يعوق عنها لأمر خارجى فإنّ هاهنا قواطع للطريق و حجباً عن الوصول، و الغرض أنّ للطبائع غايات ثابتة مقتضى الفطرة الأصلية البلوغ إليها و ربّما يقع المنع والحجاب.

و أمّا الآيات الّتى يستدل فيها على اثبات الآخرة بخلق الأجرام العظيمة و الأنواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية، فإنّ أكثر الناس يزعمون أنّه لابدّ من حدوث شيء من مادة جسمية و طينة لأنّ حصول شيء لامن أصل محال فينكرون حدوث عالم آخر و أشكال و صور فيها، و لم يعلموا أنّ وجود الأكوان الأُخروية أنّما هو من باب الإنشاء بمجرد الجهات الفاعلية لامن باب التخليق من أصل مادى و جهات قابلية. فالله تعالى بيّنه على أنّ شأنه الأصلى فى الفاعليّة هو الإبداع و الإنشاء لا التكوين و التخليق من مادّة،

---

* قوله: «وسائر الأكوان...» مبتدأ؛ و قوله: «لايمكنه الولوج...» خبر له.

و كذلك خلق السماوات و الأرض و أُصول الأكوان فإنّ وجودها لم يخلق من مادة أُخرى بل أوجدها على سنة الاختراع و الإنشاء و هكذا يكون إنشاء الجنّة و النار و الأجسام الموعودة في الآخرة*. فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخرة أنّها في أيّ مادة توجد و في أيّ قطر وجهة، و أين مكانها و متى زمانها و وقت قيامها، يطلبون للآخرة مكاناً خاصّاً و يسئلون عن الساعة أيّان مرساها أي في أيّ مكان من أمكنة هذه الأجسام «و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين» أي في أيّ زمان معين من أزمنة الدنيا و لم يعلموا أنّ مكان الآخرة و زمانها ليس من جنس مكان الدنيا و زمانها، و لا أنّ وجودها و ايجادها ليس كوجود الأكوان الدنيوية و ايجادها فلها نشأة أقوى حاصل من الإنشاء، و هذه خلقة حاصلة من التخليق، و هذا أيضاً منهج دقيق شريف و حمل الآيات القرانية على ما هو أشرف و أحكم أولى. فالغرض من هذه الآيات الّتي أُشير فيها إلى هذا المنهج أنّ إبداع الصور و إنشائها من غير مادة سابقة أنسب و أقرب إلى العلّة الأُولى، و أهون عليها من تركيب المواد و جمع أجزائها و متفرّقاتها لأنّ أمرها كلمح البصر أو هو أقرب كما قال: «و ما أمر الساعة إلا كلمح البصر» و قوله: «و ما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر» فإذاً كان الأليق و الأحرى بمبدع البدائع و مكوّن الصنائع

---

* قوله: «والأجسام الموعودة في الآخرة...» لهذا الكلام شأن و كأنّه إرهاص لما يأتي من إثبات الحشر الجسماني،و ينبغي لك أن تدبّر في الأجسام الأخرويّة حقّ التدبّر، فإنّ تفاوت الأبدان الدنيويّة و الأخرويّة بالكمال و النقص، و الأخرويّة عين الدنيوية مع حفظ ذلك التفاوت، فالأبدان أجسام متحقّقة مطلقاً و هي في كل نشأة كانت المرتبة النازلة للنفس، فتدبّر. ثم من هذا البحث الأسمى تعرف سرّاً عظيماً من أسرار ما في قوله ـ صلّى الله عليه و على آله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». قوله: «فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخرة...» سيأتي تفصيل البحث عن ذلك في أوائل الفصل الثالث من الباب الحادي عشر حيث يقول: كشف مقال لدفع إشكال: إن أعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني الخ.

إنشـاء الصـور و إبداعها من غير مادة؛ من تخليقها من مزاج و امتزاج؛ و تركيبها مـن أجـزاء مخـتلفة حاصـل بـإزدواج ففعله الخاص الّذى هو الإبداع و الإنشاء أشـرف و أرفـع مـن جمـع مـتفرّقات و تركيب مختلفات. فإنّ هذا شأن القوى و الطبائع الّتي هي في الدرجة الأدنى من القصور في الفاعلية و التأثير؛ فإذا صدر منه تعالى وجود الإنسان على نهج الامتزاج و التركيب من الأركان و الأمشاج فليجز صدوره منه تارة أُخرى على سبيل الإنشاء مجرّداً عن الهيولى.

على أنّك قد علمت أنّ الإيجاد مطلقاً منه تعالى. و أنّ الوسائط هي مخصصات و مـرجحات لإيجـاده أو جهـات مكـثرات لفعله و إفاضة وجوده. ولكن ما هو أبسـط في الوجـود و أرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي. و قد أشرنا إلى أنّ وجـود الأُمور الأُخروية أصفى من التركيب و أعلى من الامتزاج و أقرب إلى الوحـدة الخالصـة من هذه الأُمور الدنيوية. فكما أنّ فعله الخاص في الابتداء هو إنشاء النشأة الأُولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرّقات فكذلك حقيقة المعاد. و الفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانيةو هو أهون عليه من ايجاد المكوّنات في الدنيا الّـتي تحصـل بالحركات من الأجساد و الاستحالات في المواد. لأنّ الآخرة خير و أبقـى و أدوم و أعـلى. و مـا هو كذلك فهو أولى و أنسب في الصدور عن المبدء الأعـلي و أهـون علـيه تعـالى كمـا قال: «و هو أهون عليه وله المثل الأعلى في السماوات و الأرض».

و اعلم أنّ الآخرية و الثانوية أنّما هي بالقياس إلى حدوثنا و إلا فتلك النشأة هي في نفسها أقدم و أسبق لأنها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتاً و شرفاً. و مـا بعـد الطبـيعة نظـراً إلى حدوثنا و استكمالاتنا؛ فهذا أيضاً يدل على أنّ الدار الآخـرة موجودة بالفعل. و أنّ الجنة و النار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الآيات و الأحاديث الكثيرة.

و ممّـا يـدل أيضـاً عـلى أنّ ايجـاد الأكـوان الأُخروية أشبه لسنة الله الّتي هي الإبـداع مـن إيجـاد المكونـات الدنيوية أنّ إيجاد هذه المواليد و تبليغها إلى كمالها

حاصل بالتدريج، و هي أيضاً تدريجية الوجود حدوثاً و كمالا، و الأُخرويات أُمور دفعيّة الوجود حدوثاً و كمالا، و إنّ أفراد الأنواع و أشخاص الطبائع المتكثرة الأعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة في آن بل بعضها يوجد قبل و بعضها بعد على سبيل التوالد أو التولّد، و ما لم تنعدم* أمة لاتوجد أمة أُخرى، كما قال تعالى: «لكلّ أُمة أجل فإذا جاء أجلهم لايستقدمون ساعة و لايستأخرون» بخلاف وجود الصور الأُخروية و أشخاصها المنشأة لاعلى وجه التولّد و التوالد «قل إنّ الأوّلين و الآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم» لأنّ وجوده أنّما يقع دفعة واحدة بإذن الله في نفخ إسرافيل أرواحهم في صور أجسادهم الكائنة من تلك الأرواح «فإنّما هي نفخة واحدة فإذا هم بالساحرة».

## فصل (٨)
## في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد

إنّ من الأوهام العامّيّة و الآراء الجاهليّة رأي من ذهب إلى استحالة حشر النفوس والأجساد و امتناع أن يتحقّق في شيء منهما المعاد، و هم الملاحدة و الطباعية و الدهرية و جماعة من الطبيعيين و الأطبّاء الّذين لا اعتماد عليهم في الملّة و لا اعتداد برأيهم في الحكمة، زعماً منهم أنّ الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفيّة المزاجية و ما يتبعها من القوى و الأعراض، و إنّ جميعها ممّا يعدم بالموت و يفنى بزوال الحياة و لا يبقى إلا المواد المتفرّقة. فالإنسان كسائر الحيوان و النبات إذا مات فات، و سعادته و شقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللّذات و الآلام البدنية الدنياوية، و في هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحقّقون من أهل الفلسفة، و للشرع على ما ذهب إليه المحقّقون من أهل الشريعة. و المنقول من جالينوس في أمر المعاد هو التردّد و التوقّف بناءاً على توقّفه في أمر النفس

---

* قوله: «و مالم ينعدم...» العبارة هكذا: و مالم تنعدم أمّة لاتوجد أمّة أخرى.

إنّها هل هى المزاج فتفنى بالموت ولا يعاد أم هى جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد، ثمّ من المتشبثين بأذيال العلماء من ضمّ إلى هذا أنّ المعدوم لا يعاد؛ فإذا انعدم الإنسان بهيكله لم يمكن إعادته و امتنع الحشر. و المتكلّمون منعوا هذا بمنع امتناع إعادة المعدوم تارة، و بمنع فناء الإنسان بفساد هيكله أُخرى، فقالوا إنّ للإنسان أجزاء باقية إمّا متجزية أو غير متجزية،ثمّ حملوا الآيات و النصوص الواردة فى بيان الحشر على أنّ المراد جمع الأجزاء المتفرّقة الباقية الّتى هى حقيقة الإنسان، و الحاصل أنّ أصحاب الكلام ارتكبوا فى تصحيح المعاد أحد الأمرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل و لا يلزم شىء منهما، بل العقل و النقل حاكمان بأنّ المُعاد فى الآخرة هو الّذى كان مصدر الأفعال و مبدء الأعمال مكلّفاً بالتكاليف و الواجبات و الأحكام العقلية و الشرعية، ثمّ لايخفى أنّ عرق الشبهة لا تنقلع عن أراضى أوهام الجاحدين المنكرين للحشر و القيامة إلا بقطع أصلها، و هو أنّ الإنسان بموته يفنى و يبطل و لا يبقى لأنّه ليس إلا الهيكل مع مزاج أو صورة حالّة فيه، و قد مرّ قطع هذا الأصل مستقصى، و قد اتفق المحقّقون من الفلاسفة و المليين على حقية المعاد و ثبوت النشأة الباقية لكنهم اختلفوا فى كيفيّته فذهب جمهور الإسلاميين و عامة الفقهاء و أصحاب الحديث إلى أنّه جسمانى فقط بناءاً على أنّ الروح عندهم جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم و الماء فى الورد و الزيت فى الزيتونة، و ذهب جمهور الفلاسفة و اتباع المشائيين إلى أنّه روحانى أى عقلى فقط لأنّ البدن ينعدم بصوره و أعراضه لقطع تعلّق النفس عنها؛ فلايعاد بشخصه تارة أُخرى إذ المعدوم لا يعاد، و النفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلّقات بالموت الطبيعى، و ذهب كثير من أكابر الحكماء* و مشايخ العرفاء، و جماعة من

* قوله: «ذهب كثير من أكابر الحكماء...» العبارة منقولة من شرح العلامة الحلى على تجريد الاعتقاد للخواجه نصيرالدين الطوسى ـ قدّس سرّهما ـ.

المتكلّمين كحجّة الإسلام الغزالي و الكعبي و الحليمي و الراغب الاصفهاني، و كثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد و أبي جعفر الطوسي و السيّد المرتضي و العلامة الحلي و المحقّق الطوسي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين جميعاً ذهاباً إلى أنّ النفس مجردة تعود إلى البدن، و به يقول جمهور النصارى و التناسخية إلا أنّ الفرق بأنّ محقّقي المسلمين و من يحذوحذوهم يقولون بحدوث الأرواح وردّها إلى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة،و التناسخية بقدمها و ردّها إلى البدن في هذا العالم. و ينكرون الآخرة و الجنّة والنار الجسمانيتين.

ثمّ إنّ هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً اختلفت كلماتهم في أنّ المعاد من جانب البدن أهو هذا البدن بعينه أو مثله، و كل من العينية أو المثلية أيكون باعتبار كل واحد من الأعضاء و الأشكال و التخاطيط أم لا. والظاهر أنّ هذا الأخير لم يوجبه أحد، بل كثير من الإسلاميين مال كلامهم إلى أنّ البدن المعاد غير البدن الأوّل بحسب الخلقة و الشكل. و ربّما يستدل عليه ببعض الأخبار المذكورة فيها صفات أهل الجنّة و النار ككون أهل الجنّة جرداً مرداً، و كون ضرس الكافر مثل جبل أحد، و بقوله تعالى: «كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب» و بقوله تعالى: «أو ليس الّذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم».

فإن قلت: فعلي هذا يكون المثاب و المعاقب باللذات و الآلام الجسمانيّة غير من عمل الطاعة و ارتكب المعصية.

قيل: في الجواب العبرة في ذلك بالإدراك و إنّما هو للروح ولو بواسطة الآلات و هو باق بعينه، و لهذا يقال للشخص من الصّباء إلى الشيخوخة إنه هو بعينه و إن تبدّلت الصور و المقادير و الأشكال و الأعراض بل كثير من الأعضاء والقوى، و لايقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أنها عقاب لغير الجاني. هذا تحرير المذاهب و الآراء، و الحقّ كما ستعلم إنّ المُعاد في المعاد هو هذا الشخص

بعينه نفساً و بدناً؛ فالنفس هذه النفس بعينها، و البدن هذا البدن بعينه بحيث لو رأيته* لقلت إنّه بعينه فلان** الّذى كان فى الدنيا و إن وقعت التحولات و التقلّبات إلى حيث يقال هذا ذهب و هذا حديد، و ربّما ينتهى فى كلاهما إلى حيث يتحدان و يصيران عقلا محضاً واحداً. و من أنكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص فى الحكمة، و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية.

## فصل (۹)
## فى احتجاج المنكرين للمعاد

احتج المنكرون تارة بإمتناع إعادة المعدوم كما مرّ، و تارة بأنّه لو أكل إنسان إنساناً فالأجزاء المأكولة إن أُعيدت فى بدن الآكل لم يكن الإنسان المأكول مُعاداً، و إن أُعيدت فى بدن المأكول لم يكن الآكل مُعاداً، و لزم أن يكون أجزاء بعينها منعّمة و معذّبة إذا أكل مؤمن كافراً. و أُجيب فى الكتب الكلامية عن الأوّل بمنع الامتناع فى إعادة المعدوم أو بمنع توقف العود عليها، و عن الثانى بأنّ المعاد هو الأجزاء الّتى منها ابتداء الخلق و هى الأعضاء الأصلية عندهم، و الله تعالى يحفظها و لا يجعلها جزءً كذلك لبدن آخر.

وأنّ للناظرين فى أمر المعاد اثباتاً و نفياً مشاجرات و مباحثات فى الجانبين

---

* قولــه: «بحيث لو رأيته...» ناظر إلى الحديث المروى عن صادق آل محمّد ـ صلوات الله عليهم ـ و هو من غررالأحاديث: و هو الحديث الاربعون من كتاب الأربعين للشيخ البهائى ـ رضوان الله عليه ـ رواه بإسناده عن أبى بصير قال: سألت أباعبدالله جعفربن محمّد الصادق عليه‌السلام عن ارواح المؤمنين. فقال: فى الجنّة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان. و سيأتى فى الفصل الثالث من الباب الحادى عشر أيضاً.

** قولــه: «بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان» العبارة الصحيحة هكذا: بحيث لو رأيته لقلت إنه بعينه فلان الخ.

ذكـرها يؤدّى إلى التطويل من غير فائدة، و ما أورده المتكلمون من الكلام لايفى بالإلـزام و الإفحام فكيف يتبين المرام و تحقيق المقام، و الأولى بحال من اقتصر فى تحقـيق هـذه الأُمور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامى أن يستفسر عن هؤلاء المـنكرين لـلمعاد الجاهدين لأحكام الشريعة بناءً على قصور مداركهم عن دركها أنهـم هـل يدّعـون الامتناع أو يمنعون الإمكان و الجواز فعلى الأوّل يقال لهم: إنّ علـيكم البيـنة و اثـبات ما ادعيتم، و مالكم فيما قلتم به من هذا عين ولا أثر. و عـلى الـثانى: كـل مـا أُزيـل ظاهره عن الإحالة و الامتناع قام التنزيل الإلهى و الأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط و الكذب مقام البراهين الهندسية فى المسائل التعليمية و الدعاوى الحسابية.

## بحث و تحصيل

إنّ مـن الباحـثين من حصّل وجه الإعادة البدنية بما حاصله أنّ الشخص أنّما يتشـخّص و يتخصّـص بخصوصـية أجزائه مادة و صورة و بدناً و روحاً، و ليس خصـوص التألـيف معتبراً فى الشخص بل المعتبر أشخاص الأجزاء بتأليف نوعىّ لاشخصـى بـاق بعينه، ثمّ إذا بطل التأليف و انحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الأوّل لا لزوال الأجزاء فإنّها باقية بأشخاصها و أعيانها بل لزوال النظم و التأليف المعتـبر بيـنها نوعـاً، ثمّ إذا حصـل مرة أُخرى من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الأوّل بعينه، هذا كلامه.

و يقـرب مـنه مـا ذكـره بعـض أجلـة المـتأخرين حيث قال: قد ذهب بعض المـتكلّمين إلى جـواز إعـادة المعـدوم، و ذهبـت الحكمـاء و بعض المتكلّمين إلى امتـناعها، و هـؤلاء الـبعض القـائلين بالمعـاد الجسمانى المنكرين لإعادة المعدوم لايقولـون بـانعدام الأجسـام بل بتفرق أجزائها و خروجها عن الانتفاع، ثمّ قال: ذكـرت فى حواشـى الـتجريد أنّ هـذا بناءً على نفى الجزء الصورى للأجسام، و حصـر أجـزائه فى الجواهـر الفردة كما هو مذهب المتكلّمين، و كذا على ما ذهب

إليه المصنف حيث قال: الجسم هو الصورة الاتصالية، و إنّها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصورى فى الأجسام. قيل يكفى فى المعاد الجسمانى كون الأجزاء المادية هى بعينها، ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصورى بعد أن كان أقرب الصور إلى الصورة الزائلة.

فإن قيل: فيكون تناسخاً. قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة إلى بدن آخر لا إلى بدن متألف من عين مادة هذا البدن و صورة هى أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، فإن سمى ذلك تناسخاً فلابد من البرهان على امتناعه، فإنّ النزاع أنّما هو فى المعنى لا فى اللفظ انتهى قوله.

و قال فى موضع آخر: دليلنا على امتناع التناسخ هوالدلائل السمعية.

و أقول كلام هذين الفاضلين فى غاية السخافة و الركاكة مع أنه أقرب إلى الصواب من كلام غيرهما من أهل الكلام فى هذا الباب و ذلك لوجوه:

الأوّل أنّه مبنى على أنّ شخص زيد لم ينعدم منه بالموت إلا نسب و إضافات بين أجزائه، و نظم و ترتيب بين أعضائه، فيلزم أن تكون الحياة من مقولة المضاف و هو ظاهر الفساد.

والثانى كون أجزاء زيد مثلا منحصرة فى الجواهر الفردة لايلزم أن تكون تلك الجواهر إذا ركبت تكون زيداً، سواءً كان تركيباً و ترتيباً مطلقاً على أىّ وجه كان أو على نظم مخصوص، و إلا لزم على الأوّل أنها لو ركّبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيداً. و على الثانى أن يكون زيداً الميت فى بعض من الأحيان حيّاً إذا وقعت أجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميّتاً، سواءاً كان هذا التركيب جزءً منه أو شرطاً خارجاً عنه، و المحقق الطوسى لم يذهب ولاغيره من العقلاء القائلين بنفى الهيولى إلى أنّ الجسم المعين الّذى هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الّذى هو جنس لا بالمعنى الّذى هو مادة لا ينعدم بالتفريق، إنّما الّذى لاينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة، وهو الّذى يكون مستمرّ الوجود فى مراتب الاتصالات و الانفصالات، لاما هوالجسم بالمعنى الجنسى الّذى لاوجود له محصلا إلا بصورة أُخرى مقومة

لـه مخصصة لطبيعته الجنسية تخصيصاً تميّزه من بين سائر الأنواع تميزاً ذاتياً، و قداتفق جمهورالحكماء و اتباعهم على أنّ الجسم بما هو جسم مطلق لاوجود له فى الأعيان، و لا الجسم المعرّى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن أن يوجد فى الخارج، و إنسانية الإنسان ليست بمجرد الجسمية و إلا لكان كلّ جسم انساناً، و كذا زيدية زيد ليس بمجرد أجزاء مادية كيف كانت و إلا لكان إذا صارت تلك الأجزاء متفرقة متباعداً بعضها عن بعض فى أطراف العالم زيداً، و كيف يصح لعاقل أن يذهب إلى أنّ جسماً مخصوصاً كهذا الفرس إذا قسّم أقساماً و فرّقت أجزاؤه كان بعينه باقياً حال التفرق؟

الثالث أنّ مفسدة التناسخ بحسب المعنى كما ذكروه واردة هاهنا بلا مرية و هى لزوم كون بدن واحد ذا نفسين؛ فإنّ تلك الأجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقية لم تفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حيّاً و قد فرض ميّتاً، و إن لم تكن باقية فاحتاجت فى قبولها للنفس إلى انضمام أمر إليها به يستعد للقبول؛ فإذا انضم إليها ذلك الأمر و صارت مستعدة باستعداد آخر جديد لابد أن يفيض عليها من المبدء الجواد فيض جديد و روح مستأنف؛ فإذا تعلق بها الروح المعاد أيضاً كان لبدن واحد روحان و هو ممتنع، ثمّ أيُّ تخصّص و مناسبة بقى لأجزاء ترابية* متفرقة من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها و لو كان ارتباطاً ضعيفاً، فإنّ كلّ علاقة و ارتباط بين شيئين دون سائر الأشياء أنّما يتحقق بأن يكون كل منهما أنسب الأشياء إلى الآخر، و نحن نرى كثيراً من المواد الّتى لها

---

* قولـه: «لأجـزاء ترابيّة...» على أن الإنسان ليس من أجزاء ترابيّة فقط، فلم لايتفوّهون بالأجزاء الدمويّة و الناريّة و الهوائيّة و المائيّة؟ ثمّ إن تلك الأجزاء هى أجزاء أىّ زمان منه؟ ثم تقبل سؤالات أخرى لا طائل تحتها. و الإنسان محشور و لـه معاد على الوجه الأرفع الذى بيّنه منطق الوحى القرآنى لمن رزق فهمه، و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم؛ و ما بيّنه القرآن الفرقان ليس إلا عين العرفان و نور البرهان و متن الأعيان.

مزاج قريب من مزاج الحيوان* و كيفية قريبة من كيفيته يُكوَّن بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية؛ فهى أولى بتعلق النفس إليها من تلك الأجزاء الرمادية الّتى لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلا عن النباتية؛ فضلاً عن الحيوانية؛ فضلا عن الإنسانية؛ فضلا عن الزيدية، و كل من له أدنى إدراك إذا رجع إلى وجدانه يعلم يقيناً أن لا التفات ولا اشتياق و لا استيناس للنفس بجسم من بين سائر الأجسام أو بأجزاء جسمية من بين سائرالأجزاء إلا بأن يكون له أولها كيفية محسوسة ملائمة أو هيأة مناسبة، قل لى أيها العاقل المتأمل أىّ تعلّق و تشوق يكون للنفس بأجزاء مبثوثة فى الهواء أو مغمورة فى باطن الأرض أو الماء بحيث لايتميز عندالحسن أوالخيال عن غيرها من الأجزاء و إن كان لها تميز فى نفس الأمر و فى علم الله امتيازاً لايوجب الاختصاص لهذا الأمر أصلا؟ و ليست أيضاً عند انحلال التركيب و فساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتّى يكون بقاء البدن الشخصى فى الحافظة مخصصاً لتعلق النفس بالأجزاء الّتى منها ركّب البدن، و بعد تسليم وجود الذكر و كونه مخصّصاً فهو أنّما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الأبدان، لا لتعلّق هذه النفس به دون نفس أُخرى، و الّذى ينفع لهم فى دفع مفسدّه التناسخ على تقدير صحته هوالثانى دون الأول؛ إذ الكلام فى كون مادة بدنية حادثة مستدعياً لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد و هو آت بعينه هاهنا على ماسبق؛ فالمصير فى دفع هذه المفاسد** و التكلفات البعيدة و التمحلات الركيكة كلها إلى ما تفردنا

---

* قوله: «لها مزاج الحيوان» فى العبارة سقط تمامها هكذا: لها مزاج قريب من مزاج الحيوان.

** قولـه: «فالمصير فى دفع هذه المفاسد...» هذا كلامه الركيع فى شأن الحكمة المتعالية، و سيأتى قوله الآخر الرفيع المنيع فيه فى أواسط الفصل الثالث من الباب الحادى عشر حيث يقول: فباب الوصول إلى معرفة المعاد الجسمانى مسدود إلا على من سلك منهجنا و ذهب فى طريقتنا، و هو طريق أهل الله والراسخين فى العلم و الإيمان الجامعين بين الكشف و البرهان، المقتبسين نورالحكمة من مشكوة النبوة، و لله ذوالفضل العظيم.

بتحقيقه، و جعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كسائر نظاره من الفرائد الزاهرة الّتي يحكم بصحتها و يعرف شرف قدرها و نوريتها من بين كلمات أصحاب الأفكار و أرباب الأنظار كلّ من سلك سبيل‌الله و كوشف بالأنوار الإلهية و الأسرار، كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة و الدرّر الزاهرة من بين سائر الأحجار.

## فصل (١٠)

## في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد و تفاضل مقاماتهم في ذلك

اعلم أنّ لأهل الإيمان و الاعتقاد بحقية الحشر و المعاد و بعث الأجساد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقامات:

المقام الأول أدناها في التصديق و أسلمها عن الآفات مرتبة عوام أهل الإسلام، و هو إنّ جميع أُمور الآخرة من عذاب القبر و الضغطة و المنكر و النكير و الحيّات و العقارب و غيرها أُمور واقعة محسوسة من شأنها أن يحس بهذه الباصرة، لكن لارخصة من الله في إحساس الإنسان مادام في الدنيا لحكمة و مصلحة من الله في إخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات و صُورة الروايات.

المقام الثاني أنّ تلك الأُمور الموعودة بها أوالمتوعّد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلّها أُمور خيالية و صور مثالية لاوجود لها في الخارج، كما لاوجود لها عينيا لما يراه الإنسان في نومه من الحيّات و العقارب الّتي تلدغها إلا أنّها كثيراً ما يتألم منها في النوم حتّى يراه يصيح في نومه و يعرق و ينزعج من مكانه انزعاجاً شديداً، و كذا في جهة اللذة فإنّه ربّما يلتذ بشيء في النوم التذاذاً شديداً لا يلتذ مثل هذا الالتذاذو السرور في اليقظة، كل ذلك يدركه النائم من نفسه و يتأذى أو يلتذ به، و يشاهد كثيراً من الصور والأشكال و يفعل أفاعيل خيالية، و أنت ترى ظاهره ساكناً ولايرى حواليه حيّة موجودة و هي موجودة في حقه، و العذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد، و إذا كان العذاب في ألم اللدغ

فلافرق بين حيّة يتخيل أو يشاهد، و كذا الحال فى الجنات و الأشجار و الأنهار و المواضع النزهة و الأشخاص الكريمة الّتى يراها و يسرّ بها فى نومه حاصلة له موجودة فى حقه إدراكاً ذهنياً لا عينيّاً خارجيّاً ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة، و هذا هو الّذى مال إليه الشيخ فى باب جنة الناقصين فى العلم، و نار القاصرين فى العمل من الفساق و غيرهم، و تبعه الغزالى على مامر* كما يظهر من كتبه و رسائله، و قد نقلنا نبذاً من كلامه فى ذلك.

المقام الثالث فى الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد و توجيهه بأحد وجهين:

الأول إنّ تلك الصور المحسوسة المذكورة فى لسان الشرع إشارة إلى صور عقلية مفارقة واقعة فى عالم العقول الصرفة حسب ما ذهب إليه أفلاطون و شيعته من أنّ لكل نوع من الأنواع المحسوسة مثالاً عقلياً** و صورة مفارقة فى عالم العقل، ولا يخفى أنّ مشاهدة الأمور الأخروية على هذا الوجه العقلى مختصّ بأهل المعرفة و الكاملين فى العلم دون المتوسطين و الناقصين من العقول الساذجة و النفوس الساكنة، و هم أكثر أهل الجنة كما ورد فى الخبر أكثر أهل الجنة البله، و علّيون ذوو الألباب، و لذلك ذكر الغزالى فى بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثة كلاماً بهذه العبارة: و جميع هذه الأقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل و يجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعداده؛ فالمحمود على الصورة المشعوف بالتقليد لن ينفتح له طريق الحقائق و لا يتمثل له هذه الصور العقلية، والعارفون المستصغرون بعالم الصور و اللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور و اللّذات العقلية ما يليق بهم و يشفى شرههم و شهوتهم إذ حدّ الجنّة إنّ فيها لكل امرء ما يشتهيه؛ فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العطيات و اللذات و القدرة واسعة، و القدرة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة، و الرحمة الإلهية ألقت بواسطة

---

* قوله: «على ما مرّ» على ما مرّ فى أوائل الفصل السابع من هذا الباب.

** قوله: «لكل نوع من الأنواع المحسوسة مثالاً عقلياً» و هى المثل النورية.

النبوة على كافة الخلق القدر الّذى احتملت أفهامهم؛ فيجب التصديق بما فهموه و الإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين انتهى كلامه.

والوجه الثاني أن يكون هذه الأُمور كناية عما يلزمها من فنون السرور أوالآلام؛ و هو المراد من قول الغزالى فى بيان المرتبة الثالثة: إنّه لو رأى أحد فى المنام الخضرة و الماء الجارى و الوجه الحسن و الأنهار و الأمطار الممطرة باللبن و العسل و الخمر و الأشجار المزينة بالجواهر و اليواقيت واللئالى، و القصور المبنية من الذهب والفضة، والأسورة المرصّعة بالجواهر، والغلمان المتماثلين* بين يديه للخدمة لكان المعبّر يعبّر ذلك** بالسرور، ولا يحمله على نوع واحد بل كلّ واحد يحمله على نوع آخر من السرور، يرجع بعضه إلى سرور العلم و كشف المعلومات و بعضه إلى سرور المملكة، و بعضه إلى مشاهدة الأصدقاء، و إن اشتمل الجميع اسم اللذة و السرور؛ فهى مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر، فكذلك اللذات العقلية ينبغي أن يفهم كذلك و إن كانت ممّا لاعين رأت و لا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر انتهى. ثمّ بيّن كون تلك الأُمور الموعودة كناية عن اللذات و الآلام العقلية بأنّ الحيّة بنفسها لاتؤلم بل الّذى يلقاك منها هو السمّ، ثمّ السم ليس هو الألم بل عذابك فى الأثر الّذى يحصل فيك من السمّ؛ فلو حصل مثل ذلك الأثر من غيرالسم لكان العذاب قد يؤثر، و كان لايمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الّذى هو يفضى إليه فى العادة، فإنّه لو خلق فى الإنسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه لتكون الإضافة للتعريف بالسبب، و يكون ثمرةالسبب حاصلة و إن لم يحصل صورة السبب، و السبب لثمرته لالذاته، و هذه الصفات المهلكات تنقلب مؤذيات و مؤلمات فى النفس عند الموت؛ فيكون آلامها كألم

---

* قوله: «والغلمان المتمثّل...» و الصواب: والغلمان المتماثلين.

** قوله: «لكان المعتبر بغير ذلك...» العبارة محرّفة جداً، و الصحيح: لكان المُعبِّر يُعبِّر ذلك بالسرور.

اللدغ واللسع من غيروجود حيّات و عقارب، و انقلاب الصفة مؤذية يضاهى انقلاب العشق مؤذياً عند موت المعشوق، فإنه كان لذيذاً فصار اللذيذ بنفسه مؤلما حتّى نزل بالقلب من أنواع العذاب ما يتمنى معه أنّه لم يكن قد تنعمّ بالعشق و الوصال، بل هذا بعينه أحد أنواع عذاب الميت.

المقام الرابع فى الاعتقاد بالصور الّتى فى الآخرة هو مقام الراسخين فى العرفان الجامعين بين الذوق و البرهان، و هو الإذعان اليقينى بأنَّ هذه الصور الّتى أخبرت بها الشريعة و أنذرت بها النبوة موجودات عينية و ثابتات حقيقية، و هى فى باب الموجودية و التحقق أقوى و أتم و أشد و أدوم من موجودات هذا العالم و هى الصور المادية، بل لانسبة بينهما فى قوة الوجود و ثباته و دوامه و ترتب الأثر عليه، و هى على درجات بعضها صور عقلية هى جنة الموحدين المقربين، و بعضها صور حسية ملذة هى جنة أصحاب اليمين و أهل السلامة و المسلمين، أو مؤلمة هى جحيم أصحاب شمال من الفاسقين أو الضالّين و المكذبين بيوم الدين، ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانية و الحواس الداثرة البالية كما ذهب إليه الظاهريّون المسلمون؟ ولا أنها أمور خيالية و موجودات مثالية لا وجود لها فى العين كما يراه بعض أتباع الرواقيين و تبعهم آخرون؟ ولا أنها أُمور عقلية أو حالات معنوية و كما لات نفسانية؟ و ليست بصور و أشكال جسمانية و هيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائيين؟ بل إنّما هو صور عينية جوهرية موجودة لا فى هذا العالم الهيولانى محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة فى عالم الآخرة محسوسة بحواس أُخروية، نسبة الحاس إلى الحاس كنسبة المحسوس إلى المحسوس، و عالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها أعظم و أشرف من هذا العالم، و كذلك للإنسان و حواسه نشئات كثيرة غيرهذه النشأة الهيولية المستحيلة الكائنة الفاسدة، و لذلك قال تعالى: «على أن نبدّل أمثالكم و ننشأكم فيما لاتعلمون» و قال تعالى: «و للاخرة أكبر درجات و أكبر تفضيلاً» و قال تعالى بعد خلق النطفة

و العلقة و المضغة و هى أطوار طبيعية مادية: «ثمّ أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» إشارة إلى شرف نشأة الروح و قال تعالى: «و قد خلقكم أطواراً» ثمَّ نشأة الولاية لمن يفوز بها نشأة أُخرى أعلى عن نشأة أصل الروح، ثمّ نشأة النبوة و ظهور خاصيتها أشرف من نشأة أصل الولاية والله تعالى منشىء النشآت و باعث الأموات و ناشر الكتب و الصحائف و الرسائل يوم النشور، و هو محصّل ما فى الصدور و مخرج ما فى القبور، و حقيقة البعث يرجع إلى إحياء الموتى و نزع الصور من المواد، و إخراج الأرواح من الأجساد بإنشائهم نشأة أُخرى، و تبديل وجودهم بوجود أرفع و أنور و أعلم؛ فإنّ الجهل هو الموت الأكبر والعلم هو الحياة الأشرف، و قد ذكر الله تعالى فى كتابه العلم و الجهل و سماهما حياة و موتاً كما سماهما نوراً و ظلمة بقوله تعالى: «أو من كان ميتاً فاحييناه و جعلنا له نوراً يمشى به» الاية.

و اعلم أنَّ لكل نفس من نفوس السعداء * فى عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة، و عالماً أعظم و أوسع ممّا فى السماوات والأرضين، و هى ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته و ممالیكه و خدمه و حشمه و بساتينه و أشجاره و حوره و غلمانه كلها قائمة به، و هو حافظها و منشئها بإذن الله تعالى و قوته، و وجود الأشياء الأُخروية و إن كانت تشبه الصور الّتى يراها الإنسان فى المنام أو فى بعض المرايا لكن يفارقها بالذات و الحقيقة. أما وجه المشابهة فهو أنَّ كلامتها بحيث لايكون فى موضوعات الهيولى ولا فى الأمكنة و الجهات لهذه المواد، و أن لا تزاحم بين أعداد الصور لكل منهما و إنَّ شيئاً منهما لايزاحم لشىء من هذا العالم فى مكانه أوزمانه، فإنَّ النائم ربما يرى أفلاكاً عظيمة و صحارى واسعة و مفاوز نائية مثل الّذى يراه فى يقظة هذا العالم، و هى مع كونها مغايرة لما فى الخارج

* قوله: «و اعلم أن لكلّ نفس من السعداء...» و الصواب: و اعلم أن لكلّ نفس من نفوس السعداء الخ. ثمّ اعلم أن هذا كلام كامل فى النفس بعيد الغور جداً.

بالعدد لكن لاتزاحم ولا تضايق بينها، فكذلك ما يراه الإنسان بعد الموت و في القبر لاتزاحم و لا تضايق بينه و بين هذه الأجسام؛ فالميت يرى في قبره ما لايسع فيه لوكان من أجرام هذا العالم. و أما وجه المباينة فهو إنّ نشأة الآخرة و الصور الواقعة فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التأثير إلذاذاً و إيلاماً، و هي أقوى و أشد و آكد، و أبقي من موجودات* هذا العالم فكيف من الصور المناميّة و المرآتيّة، و نسبة النشأة الآخرة إلى الدنيا كنسبة الانتباه إلى نشأة النوم كما في قوله(ع): الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، و قد سبقت الإشارة إلى كيفية وجود الصور الأُخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب.

و أما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني و المسلك التعليمي اللّمي على النظم الميزاني بإيراد ما يتوقف إثباتها عليه من المقدمات والأُصول الضروريّة و القواعد الكلّية البرهانية بحيث لم يبق لأحد بعد الاستماع مجال للبحث و الإنكار، و لامساغ للمنع و الاستنكار إلا لقصور الطبع أوسوء الفهم و الإعوجاج أو مرض العناد و الإستكبار؛ فقد قرب انجاز موعده و إبراز سرّه و مقصده إن شاءالله تعالى.

و أما إجماله فبأن يعلم أنّ لِلنفس الإنسانية** لكونها من سنخ الملكوت و نشأة القدرة القوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور الّتي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف المركب من الأضداد و ما يحتاج إليه من جلب المنافع و دفع المضار و غير ذلك من التدابير و التصرفات الشاغلة لاتكون إلا

* قوله: «و أقوى من موجودات» و الصواب: و أبقى من موجودات الخ. و قوله: «من الصور الناميّة و المرائيّة» و الصواب: من الصور المناميّة و المرآتيّة.

** قوله: «أن النفس الإنسانيّة» والصواب أنّ للنفس الإنسانيّة، و قوله: «القوّة على اختراع الصور» اسم أنّ؛ و حرف الواو بين القدرة و القوّة زائدة، فالعبارة الصحيحة هكذا: و أما إجماله فبأن يعلم أنّ للنفس الإنسانيّة لكونها من سنخ الملكوت و نشأة القدرة القوّة على اختراع الصور من غير مادة الخ.

ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها، ولا تكون أيضاً ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لأنّ مظهرها* الآن جرم دخانى فى الدماغ، و هو دائم التحلل و التجدد و الزوال و الانتقال حسب اختلاف أمزجة العضو الدماغى من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية و الخارجية، حتى لو فرض وجود تلك الصور أقوى و أدوم مما كانت من جهة عدم الشواغل و جمع الهمة و عزل سائر القوى البدنيّة عن فعلها لكانت الآثار المطلوبة مترتبة عليها، ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة و الموجودة فى العين، و لكان الخيال حسّاً و المتخيل محسوساً، ألا ترى أنّه كلما استراحت النفس من الاشتغال و الحركات الضرورية فى حفظ هذا البدن المجتمع من الأُمور المتنافرة المتداعية إلى الانفكاك، و تعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها إما بالنوم أو الإغماء أو بانصراف توجه النفس عن استعمالها إلى الجنبة العالية بقوة فطريّة أو مكتسبة اغتنمت الفرصة** و رجعت إلى ذاتها بعض الرجوع لا كلّه؛ لأنّ القوى الطبيعيّة والنباتيّة وغيرها مستعملة و إلا لحدث الموت و تعفّن البدن برطوباته؛ فبهذا الرّجوع أصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة إيّاها بحواسّها الّتي فى ذاتها بلا مشاركة البدن؛ فإنّ لها فى ذاتها سمعاً و بصراً و شمّاً و ذوقاً و لمساً إذ لو لم‌تكن لها فى ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون الإنسان حالة النوم أو الإغماء يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس مع أنّ حواسه الظاهرة معطلة عن إدراكاتها؟، بل هى أتم و أصفى لأنّ هذه***

---

* قوله: «لأن مظهرها...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: لأنّ مظهرها الآن جرم دخانى فى الدّماغ الخ. و ضمير مظهرها راجع إلى الصور فى قوله لكن الصور التى يخترعها الخ.

** قوله: «اغتنمت القرجة» و الصواب: اغتنمت الفرصة. و قوله: «و رجعت إلى ذاتها بعض الرجوع» و ذلك بتعطيل حواسّها الظّاهرة على الوجه الوجيه المبيّن عند أهله ـ رزقنا الله سبحانه و إيّاكم ـ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

*** قوله: «لأن هذه» أى الظاهرة كالقشور لها، و كما أن هذه الخمسة الظاهرة البدنية ترجع الخ.

كالقشور لها، و كما أنّ هذه الخمسة البدنية ترجع إلى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها المدركة و المحركة ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النوريّة الفياضة بإذن الله و بحوله و قوّته، و يصير حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها إدراكها للأشياء عين قدرتها*. فإذا كان رجوعها إلى ذاتها و هي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فماظنك إذا انقطعت العلائق و العوائق كلّها، و رجعت إلى ذاتها و ذات مبدعها كل الرجوع، ثم أولا تنظرو لا تتأمل في أنّ هذه النفوس الإنسانيّة كلما كانت أتم قوة و أقوى تجوهراً أو أقلّ مزاحمة و معاوقة لقواها إما لفتورها و ضعفها كما للمجانين و المرضى أو بسبب آخر قدسي كما للأنبياء و الأولياء أو باستعمال أُمور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة و السحرة كانت ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها إياها أقوى، و تأثيرها رغبة و رهبة و تلذذاً و تألّما أكثر و أعظم، و ربما يوجد بعض النفوس المستعلية عن القيود الدنيوية النافضة عن أذيالنا غبار المحسوسات من الّذين يلتفتون إلى أغراض هذا العالم و لا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار و الاعتبار لا يشغلهم شأن عن شأن، ولا يحجبهم مقام عن مقام، ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله و تذكّر عالم الآخرة، فقوتهم يفي بضبط الجانبين و حفظ النشأتين، فهي كالمبادي الفعالة ذاتاً و فعلا فتقدر على ايجاد أُمور صورية إدراكية يكون إيجادها عين شهودها، و ربما يشغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك الموطن عن شهود صور هذا الموطن في اليقظة و سلامة الآلات على عكس حال المحجوبين و إن كان ذلك أيضاً** نوع حجاب لكنه نادر عزيز جداً حجبت عيونهم بالآخرة عن الدنيا؛ فجميع ما ذكرناه من الأحوال أنّما يكون لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه.

---

* قوله: «عين قدرتها» أي عين قدرتها عليها.

** قوله: «و إن كان ذلك أيضاً...» ذلك إشارة إلى قوله و ربما يشغل بعض المكاشفين الخ.

فهذه أُنموذج من معرفة أحوال الآخرة و أحكامها للنفوس؛ فكل نفس من النفوس إذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت و خلت و بخراب البيت ارتحلت تصير حواسها الباطنيّة لإدراك أُمور الآخرة أشد و أقوى؛ فتشاهد الصور العينيّة الموجودة في تلك الدار و لايختص ذلك بنفس دون نفس كما لا تختص قوة الإحساس بهذه الحواس* في الدنيا بنفس دون نفس فإذا انقطع تعلقها عن هذا البدن أضطراراً أو اختياراً يجب لها انكشاف الأُمور المناسبة لأعمالها و أفعالها و نيّاتها و اعتقاداتها كما في قوله تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» فإن كانت أفعالها حسنة و نيّاتها صحيحة فروح و ريحان و جنة نعيم، و إن كانت أفعالها قبيحة و اعتقاداتها رديّة فنزل من حميم و تصلية جحيم.

## فصل (١١)
## في التنبيه على شرف علم المعاد و علومكانه و سمو معرفة بعث الارواح** و الاجساد و عظم شأنها

اعلم أنَّ هذه المسألة بما فيها من أحوال القبر*** والبعث و الحشر و النشر و الحساب و الكتاب و الميزان و مواقف العرض و الصراط و الجنة و طبقاتها و أبوابها و النار و أبوابها و دركاتها هي ركن عظيم في الإيمان، و أصل كبير في الحكمة و العرفان، و هي من أغمض العلوم و ألطفها و أشرفها مرتبة، و أرفعها منزلة، و أسناها قدراً، و أعلاها شأناً، و أدقها سبيلا، و أخفاها دليلاً إلا على ذى بصيرة ثاقبة،و قلب منوَّر بنورالله، قلَّ من اهتدى إليها من أكابر الحكماء السابقين و اللاحقين، و مشاهير الفضلاء المتقدّمين و المتأخّرين، فأكثر الفلاسفة و إن بلغوا

---

* قوله: «و هذه الحواس» و الصواب: بهذه الحواس.

** قوله: «و سمّو معرفته» و الصواب: و سُمّو معرفة بعث الأرواح.

*** قوله: «بما فيها من أحوال القبر...» الباء بمعنى مع أى مع ما فيها الخ.

جهدهم فى أحوال المبدء من التوحيد و التنزيه فى الذات و الصفات، و سلب النقائص و التغيّرات فى الأفعال و الآثار لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد و مواقف الأشهاد، لأنّهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبيّ الخاتم عليه و على آله الصلاة الكبرى، و التقديس الأشرف الأتمّ الأوفى، حتّى إنّ رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلى، و هو الّذى لمعظم الخلايق* و جلّ النفوس و الأرواح بل كلّهم إلا عدداً قليلاً فى كلّ زمان من المقربين، و عجزوا أيضاً عن معاد النفوس المتوسطة حتّى اضطر بعضهم إلى القول بتعلقها بعد الموت بأجرام فلكية، و عن معاد النفوس الهيولانية. فالتجأ الإسكندر الإفروديسى إلى القول ببطلانها، و إنّما ذهب أكثرهم إلى اثبات المعاد الروحانى فقط؛ فالجنّة و نعيمها و حورها و قصورها و أشجارها و أنهارها ليست إلا إدراك المعقولات و الابتهاج بها، و النار و قيودها و سلاسلها و حميمها و زقومها كناية عن رذائل الأخلاق و ذمائم الصفات خصوصاً الجهل المركّب و التعذّب بها. ثمّ إنّ أكثر الإسلاميين يرون و يعتقدون بأنّ الإنسان ليس شيئاً سوى هذه البنية المحسوسة أعنى الجسد المركّب من اللّحم و الدم و العظم و العروق و ما شاكلها من الأجسام، و ما يحلّها من الأعراض و الكيفيات الفعلية و الانفعالية على هيأة مخصوصة هى الصورة الإنسانية عندهم، و تلك الأجسام مادتها أو مواد تلك الأجساد مادتها؛ فهم فى الحقيقة لايعرفون أمر البعث و لا يتصوّرون حقيقة القيامة ضميراً و قلباً و إن أقروا بها لساناً، و بذلك** جرى عليهم حكم المسلمين؛ فالقيامة ليست عندهم إلا إعادة هذه الأجساد المعدومة برمتها، و الأعراض بعينها على هذه الحال الّتى هى عليها فى الدنيا، و أكثر أبناء زماننا و إن قالوا بتجرّد النفس لكنهم فى غفلة عريضة عن إنيتها و كيفية درجاتها و دركاتها و منازلها و

---

* قوله: «و هوالذى لمعظم الخلايق...» ضمير هو راجع إلى ضرب من المعاد.

** قوله: «و بذلك...» أى بذلك الإقرار جرى عليهم حكم المسلمين.

مصـاعدها. و أنّهـا مـن الله مطلعهـا و إليه مغيبها و مرجعها إمّا مشرقة زاهرة فى علـيّين أو مظـلمة ناكسـة رأسـها إلى أسفل سافلين، فمن عرف حقيقة النفس و ماهيـتها و إنيـتها و كيفية تعلقها بالبدن أولا، ثمّ ارتفاعها و اشتداد وجودها شيئاً فشـيئاً ثمّ انـبعاثها عـنه ثانـياً، ثمّ رجوعهـا إلى العقل بالفعل ثالثاً، ثمّ مصيرها فى الأخـير إلى الله تعـالى فكانـت طـبعاً ثمّ نفسـاً ثمّ عقلاً ثمّ مطموساً نورها فى نور الأحديّـة فهـو العارف الربانى، و من جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعادين جميعاً و هو بمعرفة خالقه أجهل.

و العجـب مـن أكـثر المنتسـبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام و الناقصين كالنسـاء و الصـبيان حيـث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس، و إنّهـا كـيف مآلها و إلى ما ذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافية نادرة الوقوع؛ فتركوا الواجب العينى و اشتغلوا بفروض الكفايات.

و اعـلم أنّ الاعـتقاد بالمعاد علي هذا الوجه العامى جيّد للجهال و العوام و أرباب الحـرف و الصـنائع و أهـل المعـاملات و الـتجارات الّذين لا يمكنهم النظر فى حقائق الأمـور، و لا الـتأمّل فى المـبادى الذاتـية و الغايات الطبيعية فهم مكلّفون باعتقادات رسمـية فى بـاب الآخـرة، و ذلك لأنّهم متى اعتقدوا هذا الرأى فى المعاد و تحقّقوا هذا الاعـتقاد يكـون ذلك حثّاً لهم علي عمل الخير و ترك الشرور، و اجتناب المعاصى و فعـل الطاعـات، و أداء الأمانات و ترك الخيانات، و الوفاء بالعهود و صحّة المعاملة و النصيحة فيها و حسن العشيرة، و خصال كثيرة محمودة فى هذا الباب.

و أمّـا مـا تـزيّن به محقّقوا المليّين و أفاضل المسلمين فهو أنّ مع هذه الأجساد جواهر أُخرى هى أشرف و أنور، و ليست هى بأجسام كثيفة بل هى أرواح لطيفة تخرج عن هذه الأبدان عند الموت؛ فلا يتصوّر عندهم أمر البعث و القيامة إلا بردّ تلـك الأرواح إلى تلـك الأجساد أو أجساد آخر مثلها* يقوم مقامها، يحشرون و

* قوله: «أو أجساد آخر مثلها» لاستحالة إعادة المعدوم.

يثابون أو يعاقبون بما عملوا من خير أو شرّ؛ فهذا الرأى أجود و أقرب إلى الحقّ.

و أمّا من كان فوق هذه الطوائف فى المعرفة و اليقين لرسوخه فى العلم و شدّة ارتياضه بالحكمة فهو يرى و يعتقد فى أمر المعاد شيئاً لايعرف كنهه إلا الله و الراسخون فى العلم.

و اعلم أنّ الكتب الإلهية المنزلة على الأنبياء عليهم السلام مختلفة* الظواهر فى باب البعث و القيامة و إن كانت بواطنها متّفقة الأصل، و ذلك لدقة المطلب و غموضه كما مرّ ذكره ففى التوراة إنّ أهل الجنّة يمكثون فى الجنّة خمسة عشر ألف سنة ثمّ يصيرون ملائكة، و إنّ أهل النار يمكثون فى الجحيم كذا أو أزيد ثمّ يصيرون شياطين، و فى الإنجيل إنّ الناس يحشرون ملائكة لايطعمون و لا يشربون و لاينامون و لا يتوالدون، و فى القرآن من الآيات ما تدلّ على أنّ أفراد البشر يبعثون على صفة التجرّد و الفردانية كقوله تعالى: «كلّ آتيه يوم القيامة فرداً» و أنّ الناس يحشرون كما خلقهم الله أوّل مرّة لقوله تعالى: «كما بدأ كم أوّل مرّة تعودون»، و فى بعضها ما يدل على أنّهم يكونون على صفة التجسم كقوله تعالى: «يوم يسحبون فى النار على وجوههم» و قوله تعالى: «يوم يحمى عليها فى نار جهنّم فتكوى بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم»، و كذلك سؤال إبراهيم(ع) عن الله تعالى: «ربّ أرنى كيف تحى الموتى» و الجواب بقوله تعالى: فخذ أربعة من الطير الآية، و قول عزيز كما حكى الله عنه: أنّى يحى هذه الله بعد موتها فأماته الله مات عام الآية، و مكث أصحاب الكهف فى النوم ثلاثمأة و تسع سنين و قول الله فيهم: «و كذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أنّ وعد الله حقّ»؛ فبعض هذه النصوص يدل على أنّ المعاد للأرواح، و بعضها على أنّه للأبدان، و قد جلّ كلام الله و كتبه

---

* قوله: «على الانبياء عليهم مختلفة» قد سقط السلام فى العبارة أى المنزلة على الأنبياء ـ عليهم السلام ـ مختلفة الظواهر. قوله: «و ذلك لدقّة المطلب» ذلك إشارة إلى الإختلاف المستفاد من قوله مختلفة الظواهر.

النازلة على رسله عن أن يشتمل على التناقض، و سنشير إلى وجه الموافقة، و قد وقع شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب الإلهيّة منقولاً فى الأحاديث النبويّة. و كذا فى كلام أساطين الحكمة المقتبسين أنوار علومهم من مشكاة النبوة و مبادى الوحى دون متأخّريهم المقتصرين على البحث مثل ما ذكر، قال سقراط معلّم أفلاطن*: و أمّا الّذين ارتكبوا الكبائر فإنّهم يلقون فى طرطاوس ولا يخرجون منه أبداً، و أمّا الّذين ندموا على ذنوبهم مدّة عمرهم أو قلّت آثامهم و قصرت عن تلك الدرجة** فإنّهم يلقون فى طرطاوس سنة كاملة يتقدّون، ثمّ يلقاهم الموج إلى موضع ينادون خصومهم يسئلونهم الإحضار على القصاص لينجو من الشرور فإن رضوا و إلا اعيدوا إلى طرطاوس، ولم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضى خصومهم عنهم، و الّذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلّصون من هذه المواضع من هذه الأرض، و يستريحون من هذه المحابس و يسكنون الأرض النقية.

قال المترجم: طرطاوس شق كبير و أهويّة*** يسيل إليه الأنهار، على أنّه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما فى قوله تعالى: «و إذا البحار سجّرت و قوله و البحر المسجور». و قال استاد الفلاسفة: النفس إذا سلكت علواً و لم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغاً تامّاً وقفت بين العالمين، و كانت بين الأشياء العقلية و الحسية متوسطة بين العقل و الحسّ غير أنّها إذا أرادت أن يسلك علواً سلكت بأهون سعى و لم يشتد عليها ذلك، بخلاف ما إذا كانت فى العالم السفلى ثمّ أرادت الصعود إلى العالم العقلى فإنّ ذلك ممّا يشتد عليها، و أمّا بيان رفع التناقض بين

---

* قوله: «قال سقراط معلّم أفلاطن...» سيأتى قوله هذا أيضاً فى أواخر الفصل الرابع و العشرين من الباب الحادى عشر.

** قوله: «و قصرت عن تلك الدرجة» أى عن تلك الدرجة التى لمرتكبى الكبائر، فإنّهم يلقون فى طرطاوس سنة كاملة يتّقدون (و قد حرّفت يتّقدون فى الطبعة الأولى الرحلية بـ «يتعذّبون».

*** قوله: «أهويّة» الأهوية: الجوّ، الوهدة العميقة. و قوله: «قال استاد الفلاسفة» يعنى به ارسطو.

الآيـات و الكـلمات المنقولة و التحقيق فى التوفيق بينها فهو إنّ الأبدان الأُخرويّة متوسـطة بـين العالمين جامعة للتجرّد والتجسّم، مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيوية، فإنّ البدن الأُخروى كظلّ لازم للروح و كحكاية و مثال لـه بل هما متّحدان فى الوجود بخلاف هذه الأبدان المستحيلة الفاسدة، و إنّ الدار الآخرة و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و مساكنها و الأبدان الّتى فيها كلّها صور إدراكية وجودهـا عـين مدركيـتها و محسوسيّتها، و قد علمت مراراً أنّ الصورة المحسوسة وجودها فى نفسها عين محسوسيّتها و محسوسيّتها عين وجودها للجوهر الحاس، و كذلـك حكـم الصـور المعقولـة فى أنّ وجودهـا فى نفسها و معقوليتها و وجودها لـلجوهر العاقل كلّها شىء واحد بلا اختلاف جهة. و لذلك قال تعالى: «إنّ الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون» معناه أنّ الحياة ذاتية لتلك الأجسام بخلاف أجسام الدنيا و أبدانها فإنّها فى ذواتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الأكوان فى أنفسـها إلا بصور إدراكية زائدة عليها، و أنّ الحياة واردة عليها من خارج*. و قـد علمـت أيضـاً مـنّا فى مباحث العقل و المعقول من الفنّ الكلّى من الحكمة أنّ الصـورة العقلـية مـتّحدة بالعـاقل، و كذلـك الصـورة المحسوسة متّحدة بالحاس؛ فالأبدان الأُخروية عين النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنيوية.

و وجـه آخر فى الموافقة أنّ نحو وجود السعداء و أهل الجنّة أرفع و أعلى من نحـو وجود الأشقياء و أصحاب النار، و الكاملون المقرّبون أعلى و أرفع منهما جميعاً؛ فالـتجرّد لقـوم و التجسّم لقوم آخرين، و هاهنا أوان الشروع فى ما وعدناه من تحقيق المعـاد الجسمانى و بعث الأبدان و ما يتوط بذلك من أحوال الآخرة بمقدّمات يقينيّة و أُصول برهانية تناسب أهل البحث؛ فلنشرع فيه مستعيناً بالله و ملكوته.

---

* قوله: «و أن الحيوة واردة عليها من خارج» أى النفس.

# الباب الحادی عشر

فی المعاد الجسمانی* و ما یرتبط به من أحوال الآخرة و مقاماتها و فیه فصول:

## فصل (۱)

## فی ذکر اصول یحتاج الیها فی اثبات هذا المقصد او ینتفع بها فیه

و هذه الأُصول و المقدّمات قد مرّ بیانها فی هذا الکتاب مستقصی لکن الغرض استحضارها و اجتماعها لئلا یذهل عنها و یقع إعمال الرویة فیها و هی هذه:

. الأصل الأوّل أنّ الوجود فی کلّ شیء هو الأصل فی الموجودیة، و الماهیة تبع له، و أنّ حقیقة کل شیء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهیته و شیئیته، و لیس الوجود کما زعمه أکثر المتأخّرین إنّه من المعقولات الثانیة والأُمور الانتزاعیة الّتی لایحاذی بها أمر فی الخارج، بل حقّ القول فیه أن یقال إنّه من الهویات العینیّة الّتی لایحاذیها أمر ذهنی، ولا یمکن الإشارة إلیها إلا بصریح العرفان الشهودی.

الأصل الثانی أنّ تشخص کلّ شیء و ما یتمیز به هو عین وجوده الخاص، و

---

* قولـه: «فی المعاد الجسمانی...» قد أشار إلی سرّ المعاد الجسمانی فی البحث عن الحرکة الجوهریّة حیث قال: و هذه الطبیعة المطیعة للنفس مع قواها و فروعها التّابعة لها باقیة مع النفس، و الأُخری بائدة هالکة، و فی هذا سرّ المعاد الجسمانی (ج ۱ من الطبع الأوّل الرحلی، ص ۲۳۰).

أنّ الوجود والتشخص متحدان ذاتاً متغايران مفهوماً و إسماً. و أمّا المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست إلا أمارات و لوازم للهوية الشخصية الوجودية لا بأعيانها و أشخاصها بل على سبيل البدلية فى عرض يكون لها* من حدّ إلى حدّ فيتبدّل كثير منها بل كلّها والشخص هوهوبعينه.

الأصل الثالث إنّ طبيعة الوجود قابلة للشدّة و الضعف بنفس ذاتها البسيطة الّتى لاتركيب فيها خارجاً و لا ذهناً. و لا اختلاف بين أعدادها بمميز فصلّى ذاتى أو بمصنف عرضى أو بمشخص زائد على أصل الطبيعة و إنّما تختلف أفرادها و آحادها بالشدّة و الضعف الذاتيين. و التقدّم و التأخّر الذاتيين. و الشرف و الخسة الذاتيين إلا أنّ المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها و هى المسماة بالماهيات متخالفة بحسب الذات اختلافاً جنسياً أو نوعياً أو عرضياً. و لهذا يقال إنّ الوجود مختلف الأنواع و إنّ مراتب الأشد و الأضعف أنواع متخالفة.

الأصل الرابع إنّ الوجود مما يقبل الاشتداد و التضعّف** يعنى إنّه يقبل الحركة الاشتدادية. و إنّ الجوهر فى جوهريته أى وجوده الجوهرى يقبل الاستحالة الذاتية. و قد ثبت إنّ أجزاء الحركة الواحدة المتّصلة و حدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل موجود بوجود واحد؛ فليس شىء من تلك الماهيات الّتى هى بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها على وجه التفصيل بل لها وجود اجمالى كما فى أجزاء الحد على ما أوضحناه سابقاً.

الأصل الخامس أنّ كل مركب بصورته هوهو لابمادته. فالسرير سرير بصورته لا بمادته. والسيف سيف بحدته لا بحديده. و الحيوان حيوان بنفسه لابجسده. و إنّما المادة حاملة قوة الشىء و إمكانه و موضوعة انفعالاته و حركاته. حتّى لو

---

* قوله: «فى عَرْض يكون لها...» عرض بفتح العين و سكون الراء.

** قوله: «والتضعيف» و الصحيح: و التضعّف.

فرضت صورة المركب قائمة بلامادة لكان الشيء* بتمام حقيقته موجوداً، و بالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام؛ فالنقص يحتاج إلى التمام و التمام لايحتاج إلى النقص، و كذلك الفصل الأخير فى الماهيات المركبة من الأجناس و الفصول كالناطق فى الإنسان هو أصل الماهية** النوعية، و سائر الفصول و الأجناس من اللوازم الغير المجعولة لهذا الأصل، فقد يقع فى تعريفه الحدّى و إنّما دخولها فى الحد بما هو حدّ لابما هو محدود. و توضيح هذا المقام: أنّ الماهية المركبة الّتى لها وحدة طبيعية هى الّتى أجناسها و فصولها بحذاء أجزائها المادية و الصوريّة كما مر فى مبحث الماهية، فنقول: لتلك الماهية اعتباران: اعتبار كثرتها و تفصيلها، و اعتبار وحدتها و إجمالها، فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلي و أردت تحديدها فلابدّ لك من إيراد جميع المعانى اللّتى هى بحذاء تلك الأجزاء، و إذا نظرت إليها من الجهة الّتى هى بها واحد ـ وهى صورتها الكمالية ـ و أردت تحديدها فهذا التحديد لايكون بالأجزا، لأنّ الصورة بسيطة لأجزء لها خارجاً و لا ذهناً كما هو التحقيق بل باللوازم، لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم الّتى لها وجود غير وجود ملزومها بل هى كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء إليها، و هى مع ذلك ليست داخلة فى ماهيتها إذ لا ماهية لها غير الإنية لما سبق أنّ الصور الكمالية للأشياء هى وجودات محضة متفاوتة فى الموجودية ـ و قد مر أنّ الوجود لاحدّ له ـ لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بأدون و أنقص من التعريف الحدى بالأجناس والفصول لأنّ تلك الأجناس و الفصول متحدة بها منتزعة منها، و هذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس فى الحكمة المشرقية أنّ البسائط قد تحدُّ

---

* قوله: «لكان الشيء...» والصحيح هكذا: لكان الشيء بتمام حقيقته موجوداً.

** قولـه: «هو أصل الماهية» ضمير هو راجع إلى الفصل الأخير. و قوله: «فقد يقع فى تعريفه» ضمير تعريفه راجع إلى قوله لهذا الأصل.

باللوازم* الّتی توصل الذهن إلی حاق الملزومات، و التعریف بها لیس أقل من التعریف بالحدود انتهی، و سرّ هذا القول**. و هاهنا أیضاً من المواضع الّتی یکون للحد زیادة علی المحدود کما مرّ ذکره، و تعریف المبادی الوجودیة لایکون إلاّ علی هذا الوجه، و هکذا تعریف القوی بأفاعیلها؛ فقد علم بما ذکرناه أنّ للإنسان وجودین وجود تفصیلی و وجود إجمالی؛ فوجوده التفصیلی أنّما یتحقق بمادة جوهریة و صورة اتصالیة مقداریة، و صورة هی مبدء النمو و التغذیة، و اُخری مبدء الحس و الحرکة الاختیاریة، و اُخری ناطقة فیقال فی حده إنّه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك الکلّیات، و هذه الأجزاء مترتبة فی الوجود متفاضلة فی الشرف و الکمال، و کلّما یترتب علی الأقدم الأخس و یلزمه یترتب علی الآخر الأشرف و یلزمه علی‌الوجه الألطف الأبسط، و أما وجوده الإجمالی فأنّما یتحقق بنفسه الناطقة الّتی توجد فیها جمیع هذه المعانی علی وجه أبسط و أعلی.

الأصل السادس أنّ الوحدة الشخصیة فی کل شیء و هی عین وجوده لیست علی و تیرة واحدة و درجة واحدة کالوجود لیس علی نحو واحد***؛ فالوحدة الشخصیة فی المقادیر المتصلة عین متصلیتها و امتدادها، و فی الزمان و المتدرّجات الوجود عین تجددها و تقضیّها، و فی العدد عین کثرتها بالفعل، و فی الأجسام

* قوله: «أنّ البسائط قد تحدّ باللوازم» تعریف البسائط لایکون إلا بلوازمها البیّنة (شرح القیصری علی الفصّ الموسوی من فصوص الحکم (ج ۲، ص ۱۲۹۴ بتصحیحنا و تحقیقنا و تعلیقاتنا علیه). و إن شئت فراجع فی ذلك الفصل العاشر من رسالتنا الفارسیّة: «قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند».

** قوله: «و سرّ هذا القول...» عطف علی معنی، أی و هذا سرّ هذا القول.

*** قوله: «کالوجود لیس علی نحو واحد» أی لیس الوجود علی نحو واحد.

الطبيعية عين كثرتها بالقوة*. و أيضاً حكمها في الجواهر المجرّدة غير حكمها في الجواهر المادية. فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعاً لأوصاف متضادة كالسواد و البياض و الحلاوة و المرارة و الألم و اللذة، و ذلك لنقص وجوده و ضيق و عائه عن الجمع بين الأمور المتخالفة. فموضع البصر في بدن الإنسان غير موضع السمع، و موضع الشم غير موضع الذوق، و أما الجوهر النفساني فإنّه مع وحدته يوجد فيه صورة السوادو البياض و غيرهما من المتقابلات، و كلّما زاد الإنسان تجرداً و تجوهراً و اشتد قوة و كمالاً صار إحاطته بالأشياء أكثر و جمعيته للمتخالفات أتم، فهو يتدرج في الكمال حتّى يستوفي في نفسه أي ذاته هيأة الوجود كلّه، فينقلب كما ذكره الشيخ في إلهيّات الشفاء عالماً معقولا موازياً للعالم المحسوس كلّه مشاهداً لما هوالحسن المطلق، و الخير المطلق، و الجمال المطلق، و متحدة به و منتقشة بمثاله، و منخرطة في سلكه و صائرة من جوهره، و مما يبيّن ذلك و يوضحه أنّ المدرك بجميع الادراكات الحسية و الخيالية و العقلية، و الفاعل بجميع الأفاعيل الطبيعية و الحيوانية و الإنسانية الواقعة من الإنسان هو نفسه المدبّرة؛ فلها النزول إلى مرتبة الحواس و الآلات الطبيعية، و لها الصعود إلى مرتبة العقل الفعال و ما فوقه في آن واحد، و ذلك لسعة وجودها و وفور نورها المنتشرة في الأطراف والأكناف، فذاتها تتطور بالشؤون و الأطوار و تتنزل بأمرالله إلى منازل القوى و الأعضاء، فإذا نزلت بساحة المواد و الأجساد كان حكمها حكم القوى، و إذا رجعت إلى ذاتها و حاق جوهرها و ذلك عند تمامها كانت الكل في وحدة، فمن هذا الأصل يتبين إنّ شيئاً واحداً يجوز كونه متعلقاً بالمادة تارة و مجرداً عنها اُخرى. و أمّا ما اشتهر عند اتباع المشائيين إنّ نحوي الوجود الرابطي والاستقلالي لايجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه إلا أن يراد في وقت واحد من جهة واحدة.

---

* قوله: «عين كثرتها بالقوة» فإنّها قابلة للانقسام إلى غير النهاية.

الأصل السابع أنّ هوية البدن و تشخصه إنّما يكونان بنفسه لابجرمه؛ فزيد مثلا زيد بنفسه لابجسده و لأجل ذلك يستمر وجوده و تشخصه مادامت النفس باقية فيه، و إن تبدلت أجزاؤه و تحولت لوازمه من أينه و كمه و كيفه و وضعه و متاه كما فى طول عمره، و كذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما فى المنام و فى عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث أو بصورة أُخروية كما فى الآخرة؛ فإنّ الهوية الإنسانية فى جميع هذه التحولات و التقلبات واحدة هى‌هى بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوحدانى التدريجى، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية و حدود وجودية واقعة فى طريق هذه الحركة الجوهريّة، و إنّما العبرة بما يستمر و يبقى و هى النفس لأنّها الصورة التمامية فى الأنسان الّتى هى أصل هويته و ذاته، و مجمع ماهيته و حقيقته، و منبع قواه و آلاته، و مبدء أبعاضه و أعضائه و حافظها مادام الكون الطبيعى ثم مبدلها على التدريج بأعضاء روحانية، و هكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كمالها العقلى بتقدير ربانى و جذبة إلهيّة، و إلا فإلى أىّ حدّ وقع الانقطاع إليه لأجل أسباب قاطعة مانعة عن البلوغ إلى الكمال الأخير يطول شرحها؛ فإذا سئل عن بدن زيد مثلا هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية و عند الشيخوخة كان الجواب بطرفى النفى و الاثبات صحيحاً، باعتبارين أحدهما اعتبار كونه جسماً بالمعنى الّذى هو مادة* و هو فى نفسه أمر محصّل، و الثانى اعتبار كونه جسماً بالمعنى الّذى هو جنس و هو أمر مبهم؛ فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه، و بالمعنى الثانى محمول عليه متحد معه. و أمّا إذا سئل عن زيد الشاب هل هو الّذى كان طفلا و سيصير هو بعينه كهلا و شيخاً كان الجواب واحداً و هو نعم، لأنّ تبدل المادة لايقدح فى بقاء المركب بتمامه لأنّ المادة معتبرة لاعلى وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والإبهام، و قد مرّ الفرق فى مباحث الماهية من العلم الكلى والفلسفة

---

* قوله: «بالمعنى الذى هو مادّة» و بشرط لا، و قوله الآتى: «بالمعنى الذى هو جنس» و لا بشرط.

العامة بين الجنس و المادة، و هو كالفرق بين الماهية المطلقة و المأخوذ بشرط التجريد، و نظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل و الصورة و العرضي و العرض بكل من هذه الأمور محمول على الشيء بالاعتبار الأول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني.

الأصل الثامن أنّ القوة الخيالية جوهر قائم لا في محل من البدن و أعضائه، و لاهي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي و إنّما هي مجردة عن هذا العالم واقعة في عالم جوهري متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية و عالم الطبيعيات المادية، و قد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة و حجج قاطعة كما مرت.

الأصل التاسع أنّ الصور الخيالية بل الصور الإدراكية ليست حالّة في موضوع النفس ولا في محلّ آخر و إنّما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لاقيام المقبول بالقابل، و كذا الإبصار عندنا* ليس بانطباع شبح المرئي في عضو كالجليدية و نحوها كما ذهب إليه الطبيعيون، ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون، ولا بإضافة علمية تقع للنفس إلى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنّه الإشراقيون، لأنّ هذه الآراء كلّها باطلة كما بين في مقامه، أمّا المذهبان الأولان فإبطال كلّ منهما مذكورة في الكتب المشهورة على وجوه عديدة، و قد تصدى كلّ من الفريقين لإبطال رأى صاحبه و نقضه و جرحه و كفى الله المؤمنين القتال، و أمّا المذهب الأخير الّذي اختاره الشيخ أبونصر في الجمع بين الرأيين و الشيخ المقتول في حكمة الإشراق فنحن قد أبطلناه كما مرّ ذكره. و اعلم أنّ النفس ما دامت متعلّقة بالبدن كان إبصاره بل إحساسه مطلقاً غير تخيّله لأنّ في الأوّل يحتاج إلى مادة خارجية و شرائط مخصوصة و في الثاني لا يفتقر إليها، و أمّا عند

---

* قوله: «و كذا الإبصار عندنا...» و قد تقدّم بيانه ـ قدّس سرّه ـ في الإبصار في الفصل السادس من الباب الرابع من هذا المجلّد في علم النفس.

خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيّل و الإحساس* إذ القوّة الخياليّة و هى خزانة الحس قد قويت و خرجت عن غبار البدن، و زال عنها الضعف و النقص، و اتحدت القوى و رجعت إلى مبدأها المشترك فتفعل النفس بقوته الخيالية ما تفعله بغيرها، و ترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحسّ. و صارت قدرتها و علمها و شهوتها شيئاً واحداً فإدراكها للمشتهيات نفس قدرتها و إحضارها إيّاها عندها، بل ليس فى الجنّة إلا شهوات النفس و مراداتها كما قال تعالى: «فيها ما تشتهى أنفسكم». و قوله: «فيها ما تشتهى الأنفس و تلذ الأعين».

الأصل العاشر أنّ الصور المقدارية و الأشكال و الهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها و انفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية و حيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادة، و من هذا القبيل وجود الأفلاك و الكواكب من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات، إذ قبل الأجسام الأولية ليست مواد سابقة عليها. و من هذا القبيل الصوّر الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الأجرام و الأعظام المشكلّة الّتى ربّما تكون أعظم من الأفلاك الكلية الخارجية، و كذلك الصحارى و المفاوز الواسعة و الجبال العظيمة و البلاد و الجنات والأشجار الّتى لم يخلق مثلها فى البلاد، و إنها ليست قائمة بالجرم الدماغى ولا حالّة فى القوّة الخيالية كما برهن عليه، ولا فى عالم المثال الكلي كما بيناه سابق بل فى مملكة النفس و عالمها و صقعها الخارج عن هذا العالم الهيولانى، و قد سبق أنّ الصور الّتى يتصورها النفس بقوتها المصوّرة و تراها بباصرتها الخيالية لها وجود لافى هذا العالم و إلا ليراها كلّ سليم الحس و

---

* قوله: «فلايبقى الفرق بين التخيّل و الإحساس...» اللذّة الخياليّة فى الآخرة ترجع إلىٰ الحسيّة، لأنّ الخيال هنالك يصير الحسّ و يتّحد به: و هذا المطلب أصل حكيم فى المعارف النفسية يطلب تفصيله على الاستقصاء فى الفصل الأوّل من الباب السابع عشر من علم اليقين للفيض ـ قدّس سرّه (ط ۱، ص ۲۳۰)، و الفصل السابع و العشرين الآتى من هذا الباب أيضاً.

ليس كذلك؟ بل في عالم آخر غائب عن هذا العالم، ولا فرق بينها و بين ماتراها النفس بقوة الحس إلا بعدم ثباتها و ضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها و تفرق همتها و توزع خاطرها بما تنفعل من المؤثرات الخارجية و تشتغل بها، حتى لو فرض أن يرتفع عنها الاشتغال بأفاعيل سائر القوى الحيوانية و الطبيعية و تكون مصروفة الهمة إلى فعل التخيل و التصور تكون الصور و الأجسام الّتي تتصوّرها و تفعلها بقوة الخيال في غاية مالها من القوام و تأكد الوجود، و يكون تأثيرها أقوى من تأثير المحسوسات المادية كما يحكى عن أهل الكرامات و خوارق العادات، و إذا كان حال النفس في تصوير الأشياء على هذا الوجه و هي بعد في الدنيا* ذات تعلق ببدنها فما ظنك إذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية، و قويت قوتها و تأكدت فعليتها، فكلّ نفس إنسانية فارقت الدنيا و كانت من أهل السلامة عن الأمراض النفسانية و ذمائم الأخلاق و الملكات غير مرتهن بما يزعجها و يؤذيها و يمنعها عن الرجوع إلى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده و تشتهيه، و هذا أدنى مرتبة من مراتب السعداء فإنّ كلّ أحد منهم له جنة عرضها كعرض السماوات، و منازل الأبرار و المقربين فوق هذا إلى ما لا يحصى.

الاصل الحادي عشر أنك قد علمت** أنّ أجناس العوالم و النشئات مع كثرتها

---

* قوله: «و هي بعدُ في الدنيا...» الواو حالية.

** قوله: «أنك قد علمت...» و سيأتي في الفصل التاسع من هذا الباب أيضاً، حيث يقول: تذكرة توضيحية،، إنّ أجناس العوالم و النشئات ثلاثة الخ. قوله: «و إن كانت دارالوجود» الواو وصلية. قوله: «لارتباط بعضها ببعض» و كون بعضها علة لبعض. قوله: «أدناها» أي أدنى الثلاثة عالم الصور الطبيعية الخ. قوله: «و أوسطها...» أي أوسط الثلاثة عالم الصور الإدراكية الحسيّة المجرّدة عن المادة، الحاملة صفة للمادة، و كذلك القابلة صفة للمادّة. و قوله: «و أعلاها» الضمير راجع إلى الثلاثة أيضاً، أي أجناس العوالم منحصرة في ثلاثة أدناها عالم الصور الطبيعية... و أوسطها عالم الصور الإدراكية... و

الّتى لاتحصى منحصرة فى ثلاثة، و إن كانت دارالوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض، أدناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، و أوسطها عالم الصور الإدراكية الحسية المجرّدة عن المادة الحاملة للإمكانات و الاستعدادات القابلة للمتضادات، و أعلاها عالم الصور العقلية و المثل الإلهية. فاعلم أنّ النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأنّ لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائها بشخصها؛ فللإنسان الواحد من مبدء طفوليته كون طبيعى و هو بحسبه إنسان بشرى*، ثمّ يتدرج فى هذا الوجود و يتصفى و يتلطف شيئاً فشيئاً فى تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفسانى، و هو بحسبه إنسان نفسانى اُخروى يصلح للبعث و القيام، و له أعضاء نفسانية و هو الإنسان الثانى، ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضاً على التدريج فيحصل له كون عقلى و هو بحسبه إنسان عقلى، وله أعضاء عقلية و هو الإنسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة فى كتاب اُثولوجيا. و هذه الانتقالات و التحولات الّتى يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق إلى الغاية القصوى مختصة بنوع الإنسان؛ فإنّ الأشياء و إن كانت كلّها متوجهة إلى الحضرة الإلهية لكن الّذى يمر على الصراط المستقيم منتهياً إلى النهاية الأخيرة لايوجد فى غير هذا النوع من سائر الأنواع الكونية، ثم لابد لغيره لو فرض سلوكه إلى الحضرة القدسية أن ينتقل نوعه إلى نوع آخر بالكون و الفساد، و أن يصل أولا إلى باب الإنسانية ثمّ منها إلى باب الحضرة القدسية. و هذه النشئات الثلاث ترتيبها فى الرجوع الصعودى إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائى النزولى

---

أعلاها عالم الصور العقلية.

* قوله: «و هو بحسبه إنسان بشرى...» أقول لايخفى لطف هذا التعبير، فإن البشر من البشرة و هى الظاهرة الصورة لا اللطيفةالغيبية» فتأمل فى قوله تعالى «قل إنّما أنا بشر مثلكم» (آخر سورة الكهف)، و قوله: «أعددت لعبدى المؤمن مالا عين رأت و لا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، و هكذا نحوهما من الايات و الأخبار.

عـنه تعـالى لكـن عـلى نحـو آخـر؛ فإنّ سلسلة الابتداء كانت على نحو الإبداع بلازمان و حركة، و سلسلة الرجوع تكون بحركة و زمان، فللإنسان أكوان سابقة عـلى حدوثه الشخصى المادى، و لهذا قد أثبت أفلاطون الإلهى للنفوس الإنسانية كوناً عقلياً قبل حدوث البدن، و كذلك ثبت فى شريعتنا الحقة لأفراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعى كما أشار إليه بقوله تعالى: «و إذ اخذ ربّك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم» الخ و عن أئمتنا المعصومين أحاديث كثيرة دالـة عـلى أنّ أرواح الأنبياء و الأوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السماوات و الأرضين، و أنّ أبدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة كأرواح متابعيهم و شيعتهم، و أنّ قلوب المنافقين مخلوقة من طينة سجين و أبدانهم، و كذلك قلوب متابعـيهم مخلوقـة مـن دون تلك الطينة الخبيثة. فهذا الخبر و أمثاله يدل على أنّ للإنســان أكوانـاً ســابقة على هذا الكون؛ فالإنسان بحسب الفطرة الإصلية يتوجه نحـو الآخـرة عـلى التدريج، و يرجع إلى غاية مقصودة فيبتدى بوجوده الدنيوى المـادى إلى وجـوده الأُخروى الصورى، إذ نسبة الدنيا إلى الأُخرى نسبة النقص إلى الكمـال و نسـبة الطفـل إلى الـبالغ، و هـذا يحتاج فى هذا الوجود كالأطفال* لضـعفهم و نقصـهم إلى مهد هو المكان و داية هوالزمان؛ فإذا بلغ أشدَّه الجوهرى يخـرج مـن هـذا الوجـود الدنيوى إلى وجود أُخروى و يستعد للخروج من هذه الـدار إلى دارالقرار، و إلى هذا الحد من الوجود النفسانى** و الاستقلال الجوهرى

---

* قولـه: «و لهذا يحتاج فى هذا الوجود كالأطفال...» ناظر إلى أوّل الفصل الرابع من الرسالة الفارسيّة المسـماة بـــ «آغـاز و انجام» للخواجه نصيرالدين الطوسى حيث قال: «چون دنيا ناقص است بمثابه كـودك و طفل را از دايه و گهواره گريز نيست، دايه او زمانست و مادر او مكان...». مرحوم آخوند از اول باب يازدهم اين كتاب تا آخر كتاب در اكثر مطالب و مواضع ناظر به كلام خواجه در رساله آغاز و انجام است. اين رساله بتصحيح و تحقيق و تعليقات اين خدوم علم مكرّر بطبع رسيده است.

** قوله: «و إلى هذا الحدّ من الوجود النفسـانى» أي الوجود النفسـانى البرزخى.

الصوری المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبیعی و الخروج من هذه النشأة ممّا یقع فیه الاشتراك بین المؤمن و الکافر، و الموحد و المشرك والمعطل، إذلا منافاة بین هذا الکمال الوجودی و الاستغناء عن المادة البدنیة و بین الشقاوة و التعذیب بنار الجحیم و إدراك العذاب الألیم بل یؤکّدها؛ فإنّ شدة الوجود یوجب الخروج عن الغواشی و الملابس المادیة. و هو یوجب شدة الإدراك للمؤلمات و المؤذیات و نتائج الأعمال القبیحة و السیّئات و الأمراض والعلل النفسانیة الّتی کان الذهول عنها فی الدُّنیا لخدر الطبیعة و غشاوة علی البصیرة؛ فإذا زال الحجاب حلّ العذاب. فالنفس مالم تقطع جمیع الحدود الطبیعیة ثمّ النفسانیة لم تصل إلی جوار الله ولم تستحق مقام العندیة. فالموت أول منازل الآخرة و آخر منازل الدنیا و الإنسان بعد خروجه عن الدنیا قد یکون محبوساً فی بعض البرازخ المتوسطة بین الدارین الدنیا و العقبی مدة طویلة أو قصیرة، و ربما یرتقی سریعاً بنور المعرفة أو بقوة الطاعات أو بجذبة ربانیة أو بشفاعة الشافعین، و آخر من یشفع هو أرحم الراحمین*.

### فصل (۲)

### فی نتیجة ما قد مناه و ثمرة ما أصلناه

أقول: إنّ من تأمّل و تدبر فی هذه الاُصول و القوانین العشرة الّتی** أحکمنا بنیانها و شیدنا أرکانها ببراهین ساطعة و حجج قاطعة لامعة مذکورة فی کتبنا و صحفنا سیما هذا الکتاب تأمّلا کافیاً و تدبراً وافیاً بشرط سلامة فطرته عن آفة الغوایة و الإعوجاج، و مرض الحسد و العناد، و عادة العصبیة و الافتخار و

---

* قوله: «هو أرحم الراحمین» ضمیر هو راجع إلی آخر من یشفع.

** قوله: «والقوانین العشرة التی...» هکذا فی النسخ المخطوطة العدیدة عندنا، ولکنّ الصواب: الإحدی عشرة.

الاستكبار لم يبق له شك و ريب في مسألة المعاد و حشر النفوس والأجساد، و يعلم يقيناً و يحكم بأنّ هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، و ينكشف له إنّ المُعاد في المَعاد مجموع النفس و البدن بعينهما و شخصهما و إنّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لابدن آخر مبائن له عنصرياً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميّين، أو مثاليّاً كما ذهب إليه الإشراقيون؛ فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة و الملة الموافق للبرهان و الحكمة، فمن صدّق و آمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء، و قد أصبح مؤمناً حقاً، والنقصان عن هذا الإيمان خذلان و قصور عن درجة العرفان، و قول بتعطل أكثر القوى و الطبائع عن البلوغ إلى غاياتها و الوصول إلى كمالاتها و نتائج أشواقها و حركاتها، و يلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبائع الكونية و جبلاتها من طلب الكمال و التوجه إلى مافوقها هباءً و عبثاً و باطلاً و هدراً، فلكلّ قوة من القوى النفسانية و غيرها كمال يخصها و لذة و ألم و ملائمة و منافرة تليق بها، و بحسب كلما كسبته أو فعلته يلزم لها في الطبيعة الجزاء و الوفاء كما قررته الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادي و القوى عالية كانت أوسافلة «فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً»، و قوله: «و لكل وجهة هو مولّيها» و إليه الإشارة بقوله تعالى: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إنّ ربّي على صراط مستقيم»، و كلما في الكون من الجواهر الطبيعية دابّة لما بيّناه من حركاتها الذاتية، فالله آخذ بناصية نفوسها و طبائعها و هو موليها نحوه و جاذبها إليه، و من تحقق بهذا تيقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك، و هذا مقتضى الحكمة و الوفاء بالوعد و الوعيد و لزوم المكافاة في الطبيعة و المجازاة. و لنا رسالة على حدة في هذا الباب بينا فيها حشر جميع الأشياء الكائنة حتّى الجماد و النبات إلى الدار الآخرة و حشر الكل إليه تعالى ببيانات واضحة و قواعد صحيحة برهانية مبناها على أن لا معطل في الطبيعة و لا ساكن في الخليقة، فالكل متوجّه نحو الغاية المطلوبة إلا أنّ حشر كل أحد إلى ما يناسبه و يجانسه، فللإنسان بحسبه و للشياطين بحسبهم

و للحيوانات بحسبها و للنبات و الجماد بحسبهما كما قال تعالى في حشر أفراد الناس: «يوم نحشر المتّقين إلى الرحمن و فداً، و نسوق المجرمين الى جهنّم ورداً» و في الشياطين: «فوربّك لنحشرنّهم و الشياطين» و في الحيوانات: «و إذا الوحوش حشرت، و الطير محشورة كلّ له أوّاب» و في النبات: «والنجم و الشجر يسجدان»، و قوله تعالى: «و ترى الأرض بارزةً فإذا انزلنا عليها الماء اهتزّت و ربت و أنبتت من كلّ زوج بهيج إلى قوله و إنّ الله يبعث من في القبور»،و في حق الجميع: «و يوم نسير الجبال و ترى الأرض بارزة و حشرناهم فلم نغادر منهم أحداً، و عرضوا على ربّك صفّاً» و قوله: «إنّا نحن نرث الأرض و من عليها و الينا يرجعون» و قوله تعالى: «كما بدأنا أوّل خلق نعيده».

## فصل(٣)

## في دفع شبه المنكرين* و شكوك الجاحدين لحشر الاجساد

إنّ هذه المقدمات و الأصول المذكورة كما أفادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هي وافية بدفع تلك الشبه** و الشكوك، ولا بأس بذكرها على التفصيل و الإشارة إلى دفعها.

منها ما سبق من أنه إذا صار إنسان غذاءً لأنسان آخر فالأجزاء المأكولة إما أن يعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول و أيّاً مّا كان لايكون أحدهما بعينه مُعاداً بتمامه. و أيضاً إذا كان الآكل كافراً و المأكول مؤمناً يلزم إما تعذيب المطيع و تنعيم الكافر أو أن يكون شخص واحد كافراً معذّباً و مؤمناً منعّماً لكونهما جسماً واحداً. و اندفاعه ظاهر بما مر من أنّ تشخص كل إنسان أنّما يكون بنفسه

---

* قوله: «في دفع شبه المنكرين...» قد ذكر سبع شبهات و دفع كلّ واحدة منها.

** قوله: «بدفع تلك الشبهة» و الصواب: بدفع تلك الشبه. قوله: «منها ما سبق» أى من تلك الشبه ما سبق من أنه إذا صار الخ.

لابـبدنه،و أنّ البدن المعتبر فيه أمر مبهم* لا تحصّل لـه إلا بنفسـه، و ليس لـه من هـذه الحيثـية تعـيّن ولا ذات ثابتة، و لا يلزم من كون بدن زيد مثلا محشوراً أن يكون الجسم الّذي منه صار مأكولا لسبع أو إنسان آخر محشوراً، بل كلّ ما يتعلق بـه** نفسـه هـو بعينه بدنه الّذي كان، فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامة هو أن يبعـث أبـدان*** مـن القـبور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعيـنه، و هـذا بهمان بعينه أو هذا بدن فلان و هذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه، ولا يلـزم مـن ذلـك أن يكـون غير مبدّل الوجود و الهوية كما لايلزم أن يكون مشوه الخلق، والأقطع و الأعمى و الهرم محشوراً على ما كان من نقصان الخلقة و تشـويه البنـية كمـا ورد في الأحاديث، و المتكلمون عن آخر هم أجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة إلى ذكره لركاكته.

و منها انّ جرم الأرض مقدار**** محصور محدود ممسوح بالفراسخ و الأميال و الـذراع، و عدد النفوس غير متناه فلايفي مقدار الأرض ولا يسع لأن تحصل منه الأبدان الغير المتناهية.

والجـواب الحق بما مر من الأُصول أن لاعبرة بخصوصية البدن تشخصه وأنّ*****

---

* قوله: «فيه أمر مبهم» أي لايشترط.

** قوله: «بل كلّما يتعلق به...» و الصواب بحسب رسم الخط: بل كلّ ما يتعلّق به.

*** قولـه: «هـو أن يبعـث أبـدان...» أي يبعث أبدان برزخية من القبور أي الابدان الطبيعية، كما صـرّح بذلـك المصـنّف في أواخـر الفصل السابع من الباب العاشر حيث قال: «و أن الله يبعث من في القبور»، قبور الأجساد و قبور الأرواح أعني الأبدان.

**** قوله: «و منها أن جرم الأرض مقدار...» هذه هي الشبهة الثانية.

***** قولـه: «و أنّ تشخصـه...» حـرف أنّ زائدة، والعبارة الصحيحة هكذا: «لاعبرة بخصوصية البدن و تشخّصه و أن المعتبر الخ». و قوله: «لا أن النفس تحدث من المادّة بحسب هيئاتها» أي بحسب هيئات المادّة.

المعتبر فى الشخص المحشور جسمية مّا أية جسمية كانت، و إنّ البدن الأُخروى ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أنّ النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها و استعداداتها كما فى الدنيا.

و لك أن تجيب أنّ المقادير قد يزداد حجماً و عدداً من مادة واحدة، فإنّ هيولى قوة قابلة محضة لامقدار لها فى نفسها و لالها اختصاص بحد خاص و عدد معين بل يعرض لها المقادير و الانقسامات من خارج، و هى فى نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية، و ليس أيضاً من شرطها فى أن يكون أبدانا أن تكون الصّورة الأرضية باقية بل يجوز انقلابها من الأرضية إلى أجسام حسب ماشاءالله. و أيضاً لايلزم أن يكون كل نفس محشورة بالبدن، فإنّ من النفوس ما فارقت الأجسام صاعدة إلى عالم القدس منخرطة فى سلك المقربين، و الجواب الأوّل هو العمدة.

و منها أنّ الجنة و النار* إذا كانتا موجودتين جسمانيتين فأين مكانهما،و فى أىّ جهة من جهات العالم حصولهما، فإن كان حصولهما أو حصول إحداهما فوق محدد الجهات فيلزم أن يكون فى اللامكان مكان و فى اللاجهة جهة، و إن كان فى داخل طبقات** السماوات و الأرض أو فيما بين طبقة و طبقة فيلزم إما التداخل و إما الانفصال بين سماء و سماء و الكل مستحيل؟ و مع هذا ينافى قوله تعالى: «و جنة عرضها السماوات و الأرض».

هذا تقرير هذه الشبهة، و طريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر فى الأُصول الّتى بيناها.

أمّا المتكلمون فحيث*** لم يدخلوا البيوت من أبوابها ليس فى وسعهم التفصى

---

* قوله: «و منها أن الجنّة و النار...» هذه هى الشبهة الثالثة.

** قوله: «و إن كان فى داخل طبقات...» أى فى داخل تلك الطبقات و سنخها.

*** قوله: «أما المتكلّمون فحيث...» طعن على المتكلمين.

عن أمثال هذا الإشكال؛ فأجابوا عنه تارة بتجويز الخلاء، و تارة بعدم كون الجنة و النار مخلوقتين بعد، و تارة‌بانفتاق السماوات على قدر يسع بينها الجنة، و ليتهم قنعوا بدين العجائز و اكتفوا بالتقليد و لم يستنكفوا أن يقولوا لاندرى الله و رسوله أعلم.

ثمّ العجب أنّ أكثر ما رأينامنهم يخوضون في المعقولات و هم لايعرفون المحسوسات، و يتكلمون في الإلهيات و هم يجهلون الطبيعيات، و يتعاطون الحجج و القياسات ولا يحسنون المنطق و الرياضيات، و لايعرفون من العلوم الدينية إلا مسائل خلافيات، و ليس غرضهم في العلم إصلاح النفس و تهذيب الباطن و تطهير القلب عن أدناس الصفات و الملكات بل طلب الرئاسة و الجاه و إرجاع الخلائق إلى فتاواهم وحكوماتهم، ولأجل ذلك يضمرون النفاق و يعادون أهل الحكمة و المعرفة، و من أعظم الفتن و المصائب أنهم مع هذه العقول الناقصة و الآراء السخيفة يخاصمون و يعادون الحكماء و العرفاء أكثر من الخصومة و العداوة مع الكفار و اليهود و النصارى، و يعدّون هذا من تقوية الدين و حفظ عقائدالمسلمين، و غاية تقويتهم للدين أن يقولوا إنّ الحكمة ضلال و إضلال، و إنّ تعلّمها بدعة و وبال، و إنّ علم النجوم باطل في أصله، و إنّ الكواكب جمادات، و إنّ الأفلاك لاحياة لها و لا نطق، و إن الطب لامنفعة له، و إنّ الهندسة لاحقيقة لها، و إنّ علوم الطبيعيات أكثرها كفر وزندقة، و أهلها ملاحدة و كفرة إلى غير ذلك من مقالاتهم و هوساتهم المشحونة بالتدليس و التلبيس لمخالفة أكثرها لما في كتاب الله و سنة نبيه من تعظيم الحكمة و توقير أهلها، و تعظيم النجوم و السماء و الاقسام في كثير من الآيات بها، و مدح الناظرين المتفكّرين في خلقها، و ذمّ المعرضين عن آياتها لقوله تعالى: «الّذين يتفكّرون في خلق السماوات» الآية و قوله: «و كأين من آية في السماوات والأرض يمرّون عليها و هم عنها معرضون»؛ فإذا جاؤوا إلى دفع مثل هذه المشكلات عن الدين وقعوا في العجز كالحمار في الوحل والطين و لنرجع إلى ما فارقناه.

## كشف مقال لدفع إشكال*

إنّ أعضل شبه الجاحدين للمعاد الجسمانى و أعظم اشكالات المنكرين للجنّة و النار المحكوم بثبوتهما و تحقّقهما فى الشريعة الحقّة الّتى أتى بها أهل النبوّة و الحكمة المؤسّسة على الأُصول و المبانى المحكمة المهمّة هو طلب المكان لهما، و التزام كونهما فى جهة من الجهات الامتداديّة الوضعيّة، و فى زمان من الأزمنة المتصرّمة، و استيجاب كونهما داخل حجب السماوات و تحت حيطة محدد الجهات و عرش المتماديات.

فالجواب كما يستعلم من الأُصول المؤسّسة عن أصل هذه الشبهة و قلع مادتها و فسخ صورتها هو أن يقال على منهج ابحاث المتألهين و طريقة أنظار السالكين إلى الله بأقدام المعرفة و اليقين: إنّ حجتكم هذه مبنية على أنّ للجنّة و النار مكاناً من جنس أمكنة هذه الدنيا، لكن أصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنّة و النار باطل؛ فالشبهة منهدمة الأساس منحسمة الأصل و ممّا يوضح ذلك حسب ما مضت الإشارة إليه أنّ عالم الآخرة عالم تام لايخرج عنه شىء من جوهره، و ما هذا شأنه لايكون فى مكان كما ليس لمجموع هذا العالم أيضاً مكان يمكن أن يقع إليه إشارة وضعية من خارجه أو داخله، لأنّ مكان الشيء انّما يتقرر بحسب نسبته و إضافته إلى ما هو مباين له فى وضعه خارج عنه فى إضافته، و ليس فى

---

* قوله: «كشف مقال لدفع إشكال...» فى هذا الكشف و الدفع ناظر إلى كلام المحقّق الطوسى فى رسالته الموسومة بآغاز و انجام، حيث قال: چو دنيا ناقص است بمثابهٔ كودك، طفل را از دايه و گهواره گريز نيست، دايهٔ او زمان است، و گهوارهٔ او مكان ـ إلى قوله: و آخرت از زمان و مكان مبرّا است، چه ازنقصان منزّه است.

و قد تقدّم ذكر هذا الإشكال و دفعه أيضاً فى آخر الفصل السابع من الباب العاشر أيضاً حيث قال بعد إفاضة و إفادة: «فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخرة أنّها فى أى مادّة يوجد و فى أىّ قطر و جهة و أين مكانها و متى زمانها» الخ.

خارج هذه الدار شيء من جنسه و إلا لم يوجد بتمامه، ولا في داخله أيضاً ما يكون مفصولاً عن جميعه إذا أخذ من هذه الحيثيّة*؛ فلا إشارة حسّية إلى هذا العالم عند أخذه تامّاً كاملا لامن داخله ولا من خارجه فلا يكون له أين و وضع، و لهذا المعنى حكم معلّم الفلاسفة بأنّ العالم بتمامه لامكان له؛ فقد اتضح أنّ ما يكون عالماً تامّاً فطلب المكان له باطل، و المغالطة نشأت من قياس الجزء على الكلّ، والاشتباه بين الناقص و الكامل، ثمّ على سبيل التنزّل عن هذا لو سأل سائل هل الدار الآخرة مع هذه الدار منتظمتان في سلك واحد و المجموع عالم واحد؛ فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحاً، أو كلّ منهما عالم بتمامه مباين الجوهر و الذات للآخر غير منسلك** معاً في سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة؛ فحينئذ طلب المكان لهما غير صحيح، و أنت تعلم أنّ الحقّ هو الثاني إلا أن يراد بكونهما واحداً ضرباً آخر من الوحدة، فإنّ العوالم و النشئات متداخلة في المعنى و القوام لا في الوضع و الامتداد، مع كون كلّ منهما عالم تامّ، أولا ترى أنّ أهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم و ذلك العالم حسبما و رثوه من أسلافهم و مقدميهم، و لو كان المجموع عالماً واحداً كان هذا القول باطلا، ولا يصح أن يقال هذا الإطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر و عالم الأفلاك و عالم الحيوان لأنّ هذه أقوال مجازية على سبيل التشبيه؛ فإنّ الدنيا و الآخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلايكون في الوجود عالم تامّ لأنّ المجموع ليس منتظماً في سلك واحد إلا بأن يكون أحدهما باطن الآخر و الآخر ظاهره كما أشرنا إليه، و هذا كلام آخر فيه غموض فإذا لم يكونا مع مباينة كلّ منهما للآخر في الوجود ممّا يشملهما عالم آخر؛ فلا محالة كلّ منهما عالم تام كما أُطلق القول عليه في ألسنة الشريعة: إنّ لله سبحانه عالمين الدنيا و الآخرة. و ممّا يوضح أيضاً القول بأنّ الآخرة ليست من

---

* قوله: «إذا أخذ من هذه الحيثية» أي من حيث المجموع.

** قوله: «غير منسلك» العبارة الصحيحة هكذا: غير منسلك معاً في سلك واحد.

جنس هذا العالم إنّ الآخرة نشأة باقية يتكلّم الإنسان فيها مع الله، و هذه نشأة داثرة بائدة أهلها هالكة الذوات. و لاينظر إليهم، و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات، و أمّا مكالمة الأنبياء مع الله تعالى و مخاطبة سيّد الرسل(ص) معه تعالى ليلة المعراج فهى من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم، و ممّا يدل على ذلك قوله تعالى: «و ننشأكم فيما لاتعلمون» فإنّه صريح فى أنّ نشأة الآخرة غير نشأة الدنيا. و بالجملة فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا، و لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن يقال إنّ الدنيا يخرب و الآخرة دار القرار، لأنّ الدنيا أنّما هى دنيا بالجوهر و الوجود لا بالعوارض الشخصية و المخصصات الخارجية و إلا لكان كلّ سنة بل كلّ يوم دنيا أُخرى، لتبدل الأشكال و الهيئات و التشخّصات، و لكان القول بالآخرة تناسخاً، و لكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها، و إجماع العقلاء على أنّ الدنيا تضمحل و تفنى ثمّ لاتعود ولا تعمر أبداً؛ فقد ثبت و تحقّق إنّ الدنيا و الآخرة مختلفتان فى جوهر الوجود غير منسلكين فى سلك واحد. فلا وجه لطلب المكان للآخرة، و صاحب الذوق السليم يتفطن بهذا. على أنّ من نظر إلى مواضع هذا الكتاب لايحتاج إلى زيادة مؤنة و تفتيش، و إنّما بسطنا القول فى زيادة الكشف و التوضيح شفقة على الظاهريين الّذين قصدهم فى النسك و العبادات طلب قضاء شهوة البطن و الفرج فى الآخرة على وجه ألذّ و أدوم، فهم فى الحقيقة طلاب الدنيا و عند أنفسهم إنّهم يطلبون ثواب الآخرة و التقرب إلى الله تعالى.

و منها لزوم مفسدة التناسخ* كما مرّ ذكره، و هذا أيضاً شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا و سلك مسلكنا.

و الجواب الّذى ذكروه و قرّروه فى غاية الضعف و القصور، و ما تيسّر إلى

---

* قوله: «و منها لزوم مفسدة التناسخ» هذه هى الشبهة الرابعة.

الآن لأحـد من الإسلاميين* فی حلّ هذا الإشكال شیء يمكن التعويل عليه حتّی أنّ بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع أنّ استحالته** مبرهن عليها، و غاية مـا تفصّوا به عن إشكال التناسخ ما ذكره بعض الأعلام فی رسالة لفقّها فی تحقيق المعاد من أنّ للنفس الإنسانية*** ضربين من التعلّق بهذا البدن: أوّلهما أولیّ و هو تعلّقهـا بالـروح الـبخاری، و ثانـيهما ثانویّ و هو تعلّقها بالأعضاء الكثيفة؛ فإذا انحـرف مزاج الروح و كاد أن يخرج عن صلاحية التعلّق اشتدّ التعلّق الثانوی من جانـب النفس بالأعضاء، و بهذا يتمين الأجزاء تعيّناً ما،ثمّ عندالحشر إذا جمعت و تمت صورة البدن ثانياً و حصل الروح البخاری مرّة أُخری عاد تعلّق الروح كالمرّة الأُولی؛ فذلـك الـتعلّق الـثانوی**** يمـنع مـن حـدوث نفـس أُخری علی مزاج الأجـزاء؛ فالمعاد هي النفس الباقية لنيل الجزاء انتهی قوله، و قد سبقت الإشارات إلی بطلانـه مـن أنّ تعلّـق الـنفس بالـبدن أمـر طبـيعی منشأه المناسبة التامة و الاسـتعداد الكـامل للـمادة المخصّص لها بهذه النفس دون غيرها، ولابد أن يكون هذا التخصّص و الاستعداد ممّا لم يوجد إلا لهذه المادة الواحدة بالقياس إلی النفس المعيـنة الواحـدة لئلا يلزم التخصّص بلامخصص أو تعلّق نفس واحد ببدنين. علی أنّـك قـد علمـت أنّ منشـأ حـدوث النفس و ما يجری مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية لمادة مّا فی الصور الجوهرية علی سبيل الترقّی من الأدنی إلی الأعلی حـتّی يقـع انتهاء الأكوان الصوريّة إلی النفس و ما بعدها؛ فعلی هذا لامعنی لبقاء المناسـبة الذاتية للأجزاء الترابية إليها، و مع قطع النظر عمّا ذكرناه و أصّلناه نقول:

---

* قولـه: «لأحـد مـن الإسلاميين» أی من الإسلاميين الظاهريين كما بيّنه قوله من قبل و من بعد. فتدبّر.

** قوله: «مع استحالته» و الصواب: مع أنّ استحالته مبرهن عليها.

*** قوله: «فی تحقيق المعاد أن للنفس الإنسانيّة» و الصواب فی تحقيق المعاد من أنّ للنفس الخ.

**** قوله: «فذلك التعلق الثانوی» أی التعلق بالأعضاء الكثيفة.

كـلّ من ذاق المشرب الحكمى يعلم أنّ الجسم الّذى تتعلّق به النفس سيما الناطقة الّتى هى أخيرة مراتب الشرف و الكمال للأجسام الطبيعية فى سلسله العود إلى العقـل الفعال* يجب أن يكون مختصاً بمزيد استعداد و تهيّؤ مزاج و حرارة غريزية لروح بخارى شبيه بالجرم السماوى، و أنّ التعلقات الطبيعية والذاتية ليست كالتعلقات الإرادية الواقعة من الإنسان لأجل مصلحة خارجية أو داعية جزافية أو عادية ترغبة و تدعوه إلى التوجه والالتفات نحوشيء كمن توجه إلى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لأجل سبب من الأسباب فيلتفت إليها مرة أخرى بعد خرابها و يريد تعميرها طلباً لما يتذكره من التلذ ذات و التنعمات الّتى وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية و غاية عقلية أو لملاحظة مصلحة رآها أو فائدة و حكمة راعاها؛ فإنّ شيئاً من هذه الأمور لايجرى فى الأسباب الذاتية للغايات الطبيعية. ثمّ أنّ قولهم إنّ النفس تتعلق أولا بالأرواح اللطيفة، و ثانياً بالأعضاء الكثيفة: معناه إنّ تعلقها بالذات ليس إلا بالأرواح لأنّها القريبة الشبه إلى جوهر النفوس دُون الأعضاء لكثافتها و ظلمتها و بعد مناسبتها إلى الجواهر النورانية إلا بالعرض، لأجل كونها كالقشر والغلاف والوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللائق** لأجل اعتداله و لطافته لأن يستوكره الحمام القدسى و الطائر الملكوتى؛ فإذا تمزقت هذه الشبكة و استحالت تراباً و رماداً و طار طائرها السماوى و خلص من هذا المضيق فأىّ تعلق بقى له بالأجزاء المتفرقة و الذرات المبثوثة، و أىّ تعلق للنفس بالتراب و الرمادوان فرض مجتمع الأجزاء، ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع فى الترابية و الرمّادية، و الإضافة إلى الزمان السابق الّذى كان فيه التعلق

---

* قوله: «فى سلسلة العود إلى العقل الفعّال...» ينبغى فى المقام المراجعة إلى مصباح الأنس (ط ١ من الرحلى، ص ٢٣٤).

** قوله: «للجرم الشبيه بالفلك اللائق...» أى الروح البخارى.

غير باقية أيضاً لأنّ الزمان غير باق.

## تنبيه تفضيحى

انّ الشيخ الغزالى قد صرّح فى كثير من مواضع كتبه أنّ المعاد الجسمانى هو أن يتعلق المفارق عن البدن ببدن آخر، و استبعد بل استنكر عود أجزاء البدن الأول، و قال: إنّ زيداً الشيخ هو بعينه زيد الّذى كان شاباً، و هو بعينه الّذى كان طفلا صغيراً و جنيناً فى بطن الأُم مع عدم بقاء الأجزاء، ففى الحشر أيضاً كذلك و الملتزمون بعود الأجزاء مقلدون من غير دراية.

أقول: هذا الكلام فى غاية الإجمال و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر، و قد بينا أنّ الحق فى المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تأويل، و يحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل.

ثمّ قال: و ليس هذا بتناسخ فإنّ المُعاد هوالشخص الأوّل و المتناسخ هو شخص آخر، والفرق بين الحشر و التناسخ أنّ الروح إذا صار مرة أُخرى متعلقاً ببدن آخر فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأوّل كان حشراً واقعاً لاتناسخاً.

أقول: تقريره للمعاد الجسمانى بأنّه عود للشخص مع عدم عودالبدن، و تصريحه بأنّ الشخص أنّما هو مجموع الروح و البدن ظاهره متناقض مشكل، و أشكل منه ما قرره فى الفرق بين التناسخ و الحشر أنّ الشخص الثانى فى الأوّل غير الأول، و فى الثانى عينه إذ فى هذا الفرق تحكّم لايخفى.

و أعجب من هذه كلّها أنّه قال فى موضع آخر بهذه العبارة: إنّ الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأولّ. ولايشارك له فى شىء من الأجزاء.

ثمّ قال فان قيل: هذا هو التناسخ. قلنا: سلمنا ولا مشاحة فى الأسماء و الشرع جوّز هذا التناسخ و منع غيره.

أقول: هذا الكلام ممّا تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول، و لعلهم زعموا أنّ

الإشكال المذكور فى الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم* و إطلاق اللفظ، أوتو هموا إنّ محالية التناسخ من جهة الشرع، إنّما الإشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل و هو اجتماع نفسين على بدن واحد سواءً سمى تناسخاً أو حشراً.

وقال فى موضع آخر: اعلم أنّ هذا يستنكره من يبطل** حشرالأجساد و يحيل رد النفوس إلى الجسد، و ليس يقوم على استحالته برهان يقينى، و كلّما ذكره الأوايل فى الدلالة على استحالته ليس ببرهان محقق، و الشرع قد ورد به فيجب تصديقه.

و الدليل على أنّ ذلك ليس مبرهناً أنّ أفضل متأخرى الفلاسفة أبا علىّ بن سينا قد أثبت ذلك فى كتاب النجاة و الشفاء قال: لايبعد أن يكون بعض الأجسام السماوية موضوعاً لتخيل النفس بعد الموت. و حكى ذلك عمن عظمت رتبته*** إذ قال و قد قال من لا يجازف فى الكلام من العلماء: إنّ ذلك غير ممتنع، و هذه القضية تدل على أنّه شاك فى هذا الأصل ولم يقم عنده برهان عليه، و لو كان محالا عنده لما وصف قائله بأنه لايجازف فى الكلام بل أىّ مجازفة تزيد على القول بالمحال.

و ربّما يقول قائل: إنّ ذلك إنّما ذكره على سبيل المجاملة و التقية و إلا فقد ذكر فى مسألة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الأبدان لنفس واحدة، و ذلك بعينه دليل ابطال الحشر للأجساد.

فنقول: ما ذكره فى استحالة التناسخ أيضاً ليس ببرهان محقق فإنّه قال: لو عادت النفس جسداً و استعد**** للقبول لفاضت إليه نفس من واهب الصور؛ فإنّ

---

* قوله: «بحسب المفهوم» أى لا بحسب الحقيقة و الواقع.

** قوله: «اعلم أن هذا يستنكره من يبطل...» أى العود إلى بدن آخر يستنكره الخ.

*** قوله: «و حكي ذلك عمّن عظمت رتبته...» و هو الفارابى.

**** قوله: «لو عادت النفس جسداً و استعدّ» أى و استعدّ ذلك الجسد للقبول لفاضت إليه نفس أخرى من واهب الصور.

المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدى إلى أن يفيض إليه نفس و يتعلق به النفس المتنسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد و هو محال؟ هذا ما ذكره، ويمكن أن يستعمل* فى إعادة حشرالأجساد لكنه دليل ضعيف إذ يقال يجوز أن يختلف الاستعدادات فيكون للنفس من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتّى يختص بتدبيرها، ولا يحتاج إلى إفاضة نفس جديدة فإنّه لو استعدت فى الأرحام نطفتان لقبول النفس فى حالة واحدة فاضت إليهما نفسان من واهب الصور،و اختص كل واحد منهما بنفس، و ليس اختصاصه بالحلول فيه فإنّ النفس لاتحل فى الجسد حلول الأعراض لكن اختصاص النفس بأحد الجسمين المستعدّين لمناسبة بينهما فى الأوصاف فى أحد المستعدين اختصاص إحدى النفسين دون الأُخرى: فإذا جاز هذا التخصيص فى النفسين المتماثلتين فلم لايجوز فى النفوس المفارقة، فإذا توفر على المستعد حقّه من النفوس المفارقة المناسبة له** لم لايفيض إليه نفس جديدة من واهب الصور، و لتقرير هذا الكلام عَرْض لست أخوض فيه، و إنّما المقصود بيان أنّ من أنكر حشرالأجساد لابرهان معه انتهت عبارته.

أقول: بُطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه، و أمّا ما جوّزه الشيخ و نقله ممن يعتقد أنه من العلماء الّذين لايجازفون فليس إلا كون بعض الأجرام السماوية موضوعاً لتخيل النفس، و صرّح بأنّ هذا التعلق ليس بأن يصير ذلك الجوهر النفسانى المفارق عن البدن نفسا لذلك الجرم و إلا لزم كون ذلك الجرم الفلكى ذا نفسين و هذا أمر محال فى نفسه، و عند التناسخية أيضاً؛ فإنّ القائلين بالتناسخ لم

---

* قوله: «و يمكن أن يستعمل...» أى يستعمل ما ذكره فى إعادة الخ. قوله: «فيكون للنفس من الاستعدادات...» أى الاستعدادات التى للبدن مايناسب النفس المفارقة الموجودة من قبل الخ.

** قوله: «المناسبة له...» العبارة الصحيحة هكذا: المناسبة له لم لايفيض إليه نفس جديدة من واهب الصور، و لتقرير هذا الكلام عَرْض الخ.

يجـوّزوا ذلـك فكـيف جوّز مثل الشيخ أمراً لم يجوّزه أحد من العقلاء، و أمّا الّذى قـررناه و ألزمناه عليه فذلك حديث آخر و هو مسلك عميق دقيق و منهج يمكن الذهول عنه لأكثر العقلاء.

وأمّـا مـا تفصّى به عن محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه فى دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند التأمّل؛ فإنّ الواقف بالقوانين العقلية يعـلم أنّ المـادة لاتتهـيّأ ولا تسـتعد لفيضان صورة إلا عند تلبّسه بصورة سابقة مقومـة لهـا هى المُعدّة للاحقة، و تلك الصورة السابقة أقرب الأشياء إلى الصورة اللاحقـة؛ فالمـادة المسـتعدة للـنفس لاتسـتعدّها إلا بعـد استيفائها جميع المراتب الصـوريّة الّـتى تحـتها بالقابلـيّة و الاستعداد، و هذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالـتجربة و الوجـدان؛ فعـلى هـذا كـان تحقيق البعث و الحشر للأبدان أصعب و أشـكل؛ فـباب الوصـول* إلى معـرفة المعاد الجسمانى مسدود إلا على من سلك منهجـنا و ذهـب فى طريقتنا، و هو طريق أهل الله و الراسخين فى العلم و الإيمان الجـامعين بـين الكشـف و الـبرهان المقتبسـين نورالحكمة من مشكاة النبوّة و الله ذوالفضل العظيم.

و مـنها أنّ الإعـادة لا لغرض عبث** و جزاف لايليق بالحكيم، و الغرض إن كـان عـائداً إلـيه كان نقصاً لـه فيجب تنزيهه عنه، و إن كان عائداً إلى العبد لزم العجـز و خـلاف الحكمـة و العدالة؛ فإنّ ذلك الغرض إن كان ايصال ألم فهو غير لائـق بالحكـيم العادل فكيف بمن خلق الحكمة*** و العدل؛ و إن كان ايصال لذة فـاللّذات سيّما الحسيات دفع آلام؛ فإنّ أكل الطعام و إن كان حسناً لذيذاً لايلتذ

* قوله: «فباب الوصول...» كلامه ـ قدس سرّه ـ فى المعادين للإنسان كامل غاية الكمال.

** قوله: «و منها أن الإعادة لا لغرض عبث...» هذه هى الشبهة الخامسة.

*** قولـه: «فكـيف عـن خالق الحكمة» فى نسخة مصحّحة: فكيف بمن خلق الحكمة. و فى نسخة أخرى: فكيف عن خالق الحكمة.

به من كان ممتلئاً شبعاً، و إنّما يستلذه الجائع و كذا سائر اللّذات الحسية؛ فإنّ العلماء و الأطباء بينوا و قرّروا أنها دفع الآلام فلزم إنّه تعالى يؤلم العبد أولاً حتّى يوصل إليه لذة حسيّة، و ذلك أيضاً لايليق بالحكيم العادل، و كيف يليق به أن يؤلم أولاً أحداً ليدفع عنه هذا، و من ذا الّذى يريد إحساناً بأحد فيقطع بعض أعضائه و يجرحه ثمّ يضع عليه المراهم ليلتذّ بها.

والأشاعرة أجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض فى أفعال الله و قبح الخلو عنه. ثمّ بمنع كون الغرض منحصراً فى ايصال اللّذة و الألم، ثمّ بمنع كون اللّذة دفعاً للألم، ثمّ بمنع كون اللّذات الاُخرويّة كالدنيويّة حتّى يستلزم كونها أيضاً دفع آلام كهذه.

و أجابت المعتزلة عنه بأنّ الغرض فى المعاد نيل الجزاء و ظهور صدق الأنبياء.

أقول: قد عرفت الفرق بين الغرض و الضرورى و أنّ للأفعال غايات طبيعية و لوازم ضرورية و إنّ الموت هو الانتقال من هذه النشأة إلى نشأة اُخرى فوقها، و أنّ اللّذات الاُخروية و مقابلها من الآلام هى ممّا كسبته أو اكتسبته أيدى النفوس إرادة أو عادة فلحقته اللوازم و التبعات، و الله تعالى منزّه عن حسن طاعة المطيعين و قبح سيّئة المسيئين، و ليس فعل الله فى عباده من إثابة أهل الثواب و عقوبة أهل العقاب يضاهى أفعال الملوك و السلاطين لأنّهم ذوو أغراض* و حاجات، فينفعلون من أفعال أصدقائهم و أعدائهم؛ فيكرمون صديقهم طلباً للكرامة و تخلصاً من الدنائة، و ينتقمون من عدوّهم تشفياً من الغيظ، و إنّما يضاهى فعله تعالى فعل الطبيب فى المرضى أمر بالاحتماء** و تناول الدواء، و نهى عن ترك الاحتماء و فعل ما يزيد فى الداء؛ فمن أطاع أمره خلص و نجا، و من تمرّد هلك و هوى، و هو فارغ من إطاعة المريض و تعصّيه فكذلك النفوس فى هذا العالم بمنزلة المرضى، و الأرض دار المرض، و الأنبياء هم الأطباء المبعوثون

---

* قوله: «لأنّهم ذوى أغراض» و الصواب: لأنهم ذو و أغراض.

** قوله: «بالاحتماء» أى بالاحتماء و الإمساك.

من قبل الله. فمنهم من أطاع و منهم من عصى، و الله بريء من المشركين و رسوله «و قل الحقّ من ربّك فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر»؛ ثمّ نقول: لذّات الآخرة* و آلامها ليست من مقولة لذات الدنيا و آلامها حتّى يكون لذاتها دفع الآلام كما فى الدنيا؛ فإنّ هذه اللّذات الدنيويّة كلّها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج و يؤثر فيها بخلاف اللّذات الأُخروية. فإنّها ابتهاجات للنفس بذاتها و بلوازمها و أفعالها من حيث أنّها أفعالها. و لما كان الفعل و الانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما فى أمر ذاتى فكذا اللّذة الفعلية غير اللّذة الانفعالية فى الجنس و الحدّ فلا مجانسة بينهما. فلا يقاس إحداهما بالأُخرى. ففى الجنّة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال. فللمشاعر الحسيّة كلّها لذات على وجه أعلى و أتم و أشرف مبناها على ترك هذه اللّذات الفانية الّتى إذا أمعن فيها ينقلب هناك بعينها آلام و مؤذيات؛ فينبغى للإنسان أن يلطّف نفسه و يصفّى جوهره و يزهد فى الدنيا. و يحصّل هاهنا قوّة إدراك الخيرات و الشوق إلى نيل السعادات الباقيات حتّى إذا خرج من القوّة إلى الفعل و انتقل من النقص إلى الكمال و برز من الأُغشية و القشور و الأجداث و القبور و يحصّل له ما فى الصدور و كان جميع ما يتمنّاه و يهواه حاضراً لديه و متمثّلا بين يديه. بل ليس فى القيامة للنفوس إلا ما قصدته و نوته؛ فإن كان مقصودها و مناها أُموراً صحيحة حقّة فازت بها فوزاً عظيماً. و إن كانت أُموراً زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية و المطالب الشهوية و الغضبية و العقائد الوهميّة الشيطانيّة فاتتها فانفسخت صورتها و اضمحلت مادتها و بقيت الحسرة والندامة والغصة و العذاب الأليم لأجل الركون إليها و الاعتياد بها. و أنت تعلم أنّ الدنيا و ما فيها مضمحلّة فى جنبة الآخرة اضمحلال الجمد و ذوبان الثلج عند طلوع الشمس و سلطان نورها

---

* قوله: «ثم نقول لذّات الآخرة...» نكتة عليا حقّاً؛ و سيأتى البحث عن ذلك فى آخرالكتاب فى الفصل الثالث و الثلاثين أيضاً.

و شدّة حرارتها، و حال أهل الدنيا و استيناسها بالشهوات الدنيويّة بعينها كحال الخفافيش و استيناسها بظلمات الليل؛ فإذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيامة بعد غروبها في اُفق الأجسام الكائنة في ليل الدنيا يلحقهم من التوحش و الاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش. و الغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح و الانكشاف أو تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقائق الأكوان و النشئات، و إلا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج إلى التمثيل، و كذلك جميع الأمثال الواردة في القرآن و لسان النبوّة الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن أحوال الآخرة كما قال تعالى: «و تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون»، و لعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقية* إنّما كان للضعفاء العقول الّذين لايمكنهم إدراك روح المعنى و حقيقتة إلا في قالب محسوس محاك لها؛ فإنّ كلا من أشخاص الحقيقة الإنسانية مثال محسوس مطابق لها، و كذلك جميع المحسوسات الطبيعية مُثلٌ و أشباح لأنواعها العقلية؛ و كذلك الدنياو ما فيها مثال الآخرة و ما فيها؛ فإنّ العوالم متطابقة متحاذية، و من أراد تعريف نشأة أخرى لمن لم يصر بعد من أهلها و لم يتجاوز عن نشأته الّتي يكون فيها** فلا يمكن ذلك إلا بوجه التمثيل، و لأجل ذلك بناء الشرائع الحقّة لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات.

## ردع و تقريع***

إنّ من الفلاسفة الإسلاميّين من فتح على قلبه باب التأويل فكان يأوّل الآيات الصريحة في حشر الأجسام و يصرّف الأحكام الاُخرويه عن الجسمانيات

---

* قوله: «في باب كتبهم المنطقية» كلمة باب زائدة.

** قوله: «ولم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها» والصواب يكون فيها

*** قوله: «ردع و تفريع» و الصواب: ردع و تقريع.

إلى الروحانيات قائلا إنّ الخطاب للعامة و أجلاف العرب والعبرانيين و هم لايعرفون الروحانيات، و اللّسان العربي مشحون بالمجازات و الاستعارات، و العجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفة عن وجود عالم آخر جسماني فيه أجسام و أشكال أُخروية مع أعراضها كما قررناه، ثمّ كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في أحوال المعاد الجسماني على الأُمور العقلية مع تصديقه للرسول و إيمانه بما في القرآن، و فيه مبالغات و تأكيدات لما ذكرناه.

أقول: منشأ ذلك أنّه عجز عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي، و كذا عن إمكانه لغاية غموضه، كما يظهر لمن تدبّر فيما قررناه فاضطر إلى التأويل كما وقع لغيره من علماء الإسلام في كثير من الآيات الواردة في أحوال المبدء الظاهرة في التشبيه والتجسيم، فما فعله لايوجب التكفير كما لايوجب فيما فعله غيره.

و أمّا ما أورده عليه بعض المتأخّرين من أنّ الأمر في باب المعاد و لو كان كما زعمه يلزم أن يكون هادي الخلائق و الداعي لهم إلى الحق مضلالهم و مقرّر الأكاذيب؛ فإنّ الأجلاف و العبرانيين كما قال لايفهمون من هذه الألفاظ إلا الظواهر الّتي زعم أنّها غير مقصودة، و هذا كما ترى مخالف للهداية، فالاعتقاد به مناف لدعوى الإيمان بصدق الرسول و حقيّة القرآن.

فأقول: فيه نظر من وجهين: الأوّل أنّ القرآن يشتمل على المنافع الدنيوية و الأُخروية متاعاً لكم ولأنعامكم، ولا يلزم أن يعود منفعته الأُخروية إلى أهل الجلافة و القسوة بل المنافع الأُخروية يختص بنيلها أهل الصفوة و انشراح الصدر، و هؤلاء الحمقى بمعزل عن الهداية و الضلال جميعاً كما قال تعالى: «و لقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ و الإنس» الآية.

و الثاني أنّ هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن أمثالا و حكايات فيها تصوير الحقائق و تمثيل الأُمور الأُخرويّة لكان الأمر كما ذكره، لكن المقصود منها تمثيل الحقائق و تصوير النشأة الباقية؛ فلا يلزم ما ذكره و إلا فجميع باب التمثيل يلزم أن يكون إضلالاً

و منها ما تشبث به أكثر الطبيعيّين* و الدهريين المتشبهين بالفلاسفة أنّ حدوث الإنسان و غيره من المركبات العنصرية لايكون إلا من الأسباب السماوية و القوابل الأرضية، و بإعداد حركات فلكية و استحالات مادية، و انقلابات زمانية تحتاج إلى مضيّ أزمنة و دهور كثيرة، لأنّ هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة أُخرى يحصل الأشياء الصّورية فيها بمجرد الأسباب الفاعلية لاجرم أنكروا طريق الوجود و الإيجاد إلا على نهج التحريك و الإعداد للاستعداد، ولم يعلموا الفرق أيضاً بين الوجود اللّذين للإنسان؛ فقاسوا الفطرة الثانية بالفطرة الأُولى فى جميع الأحكام، و قدنبّه الله تعالى فى كثير من الآيات القرآنية على أنّ إنشاء الآخرة و ايجاد الأُمور الأُخروية على وجه الإعادة كإيجاد هذا العالم فى الابتداء بمحض إفاضة الله تعالى كقوله: «كما بدأنا أول خلق نعيده» فكما أنّ وجود الأفلاك و الكواكب و الأركان ليس بحركة و زمان و استعداد و إعداد لأسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الأُخروية، لأنّ الموجودات هناك صور** مستقلة الوجود بلامادة، فليس لها من الأسباب إلا واهب الصور، و الصور هناك قائمة بالفاعل لابالقابل كما مرّ مراراً.

و منها أنّ الحشرو بعث الأبدان*** إما أن يقع لبعضها أو لجميعها؛ فالأول ترجيح من غير مرجح لأنّ استحقاق الثواب و العقاب مشترك بين الناس أجمعين، فلاوجه لبعث البعض دون البعض، و الثانى يوجب التزاحم المكانى لأجساد الناس و حسابهم و كتابهم، و إليه الإشارة بقوله تعالى: «أئنا لمبعوثون أو آباؤنا

---

* قوله: «ومنها ما تشبّث به أكثر الطبيعيين...» هذه هى الشبهة السادسة.

** قوله: «هناك صورة...» و الصواب: هناك صور مستقلة الوجود بلا مادّة. و قوله: «والصور هناك قائمة بالفاعل لابالقابل...» و الفاعل هاهنا هوالنفس بإذن الله تعالى.

*** قوله: «و منها أن الحشر و بعث الأبدان...» هذه هى الشبهة السابعة، و هى آخر شبه المنكرين و شكوك الجاحدين لحشر الأجساد فى هذا الفصل و الجواب عنها.

الأوّلون» فأزال الله تعالى هذا الاستعداد* و الاستنكار بقوله تعليماً لنبيّه ص: «قل إنّ الأوّلين و الآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم» فنبه تعالى عباده بأن لاتزاحم بين الأجساد في نحو الوجود الأُخروى لماذكرنا أنّ الصور هناك غير قائمة بالمواد الوضعية المقيّدة بالجهات المكانية، و أنّها ناشئة من تصورات نفسانية كما لاتزاحم في الصور الموجودة في أذهاننا هاهنا لأنّ لها نحواً آخر من الكون، و كذا ميقات الآخرة و ساعة القيامة يوم معلوم عندالله و خواص عباده، لايصل إلى إدراكه أفهام المحجوبين عن النشأة الآخرة المقيدين بأمكنة الدنيا و أزمنتها، و ليس يصلح لإدراك أمور الآخرة هذه المشاعر و الحواس؛ فإنّ أمور القيامة كلّها أسرار غائبة عن هذا العالم البشرى فلايتصور أن يحيط بها إنسان مادام في الدنيا، و لم يتخلص عن أسر الحواس و تغليظ الوهم، و لذلك أكثر شبه المنكرين للبعث مبناها على قياس الآخرة بالأُولى، و قول المنكرين متى هذا الوعد إن كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن [على خ] موجبه؛ فإنّ أمر الساعة إذا كان خارجاً عن سلسلة الزمان و كان على شبه الإبداع كلمح البصر أو هو أقرب، و كان متى سؤالا عن الزمان المخصوص استحال جواب السائل عنه إلا بشيء مجمل، و هو أنّ علمه عندالله كقول الأكمه** إذا وصفنا له المبصرات المتلونة فقال كيف يدرك هذه الألوان. فالجواب الحق من ذلك أن يقال له: العلم بها عندالبصر، فالجواب الحق من الكفار و أصحاب الحجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة أن يقال لهم: الجواب الإلهي قل علمها عندالله و عنده علم الساعة. فمن تجرد عن غشاوة الدنيا و رجع إلى الله و حشر عنده فلابد أن يعرف حقيقة الساعة بالضرورة، و لذلك قال أعلم الخلق: لاتقوم الساعة و في وجه

---

* قوله: «هذا الاستعداد»، و الصواب: هذا الاستبعاد.

** قوله: «كقول الأكمه» أكمه: كور مادرزاد.

الأرض* من يقول: الله الله، فإنّ من كان بعد على وجه الأرض لم يحشر بعد إلى الله لأنّ القيامة من داخل حجب السماوات والأرض، و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الأم، فالنفس الإنسانية مادام لم تولد ولادة ثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا و مشيمة البدن لم تصل إلى فضاء الآخرة و ملكوت السماوات والأرض، كما قال المسيح (ع): لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين، و هذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الإرادي، و لغير هم بالموت الطبيعي فمادام السالك خارج حجب السماوات و الأرض فلا تقوم له القيامة لأنّها داخل هذه الحجب، و إنّما الله داخل الحجب، و الله عنده غيب السماوات و الأرض و عنده علم الساعة، فإذا قطع السالك في سلوكه هذه الحجب و تبحبح** حضرة العندية صار سر القيامة عنده علانية و علمه عيناً.

## فصل (۴)

## في القبر الحقيقي و انه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران

قد علمت أنّ الموت حق و أنّ الطبيعي منه نهاية الرجوع عن الدنيا و ابتداء الرجوع إلى الله؛ فاعلم أنّ الرّوح إذا فارقت البدن الطبيعي مع بقاء تعلّق مّا لها بالبدن لا بأجزاء مادية كما زعمه جمع من المتأخرين لما مرّ بطلانه غير مرة بل بجملة بدنه من حيث صورته*** و هيأة هيكله الباقية في ذكره؛ فإنّ النفس إذا

---

* قوله: «وفي وجه الأرض» الواو حالية. و قد مضى كلامه ـ قدّس سرّه ـ في معنى الحديث في آخرالفصل الأول من الفنّ الخامس من الجواهر و الأعراض (ط ١ من الرحلي الحجرى، ج ٢، ص ١۶٠)؛ و إن شئت فراجع آخر الفصّ اليونسي من فصوص الحكم و شرح القيصري عليه (ص ٣٨٥ من الطبع الأول الحجرى؛ و ج ٢، ص ١٠٨٩ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

** قوله: «و تبحبح» من البحبوحة أي الوسط.

*** قوله: «من حيث صورة» و الصواب من حيث صورته.

فارقت البدن و حملت القوة الوهمية المدركة للمعانى الجزئية بذاتها و للصور الجسمانية باستخدام الخيال، و قد علمت من طريقنا استقلال القوة الخيالية فى الوجود، و أنها باقية بعد البدن، و إنما حاجتها إلى هذا البدن الكائن المادى فى الابتداء لا فى البقاء؛ فهى عند المفارقة مدركة للجزئيات و الماديات بصورها كما كانت مدركة فى الدنيا، فإذامات الإنسان فيتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا، و يتوهم عين الإنسان الميت و المقبور الّذى مات على صورته، و تجد بدنها فى القبر، و تدرك الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسية على ماوردت به الشرائع الحقة، فهذا عذاب القبر، و إن كانت سعيدة تخيلت المواعد الشرعية* على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات و الأنهار و الحدائق و الولدان و الحور العين و الكأس من المعين؛ فهذا ثواب القبر كما قال(ص): القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرةمن حفر النيران، فالقبر الحقيقى هذه الهيئات**، و عذاب القبر وثوابه ما ذكرناه، و البعث عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات

---

* قوله: «المواثد الشرعية» و الصواب المواعد الشرعيّة.

** قولـه: «فالقـبر الحقيقى هذه الهيئات...» القبر الحقيقى قبال المجازى منه و هو أعنى المجازى حفرةترابية مـثلاً انتسابها إلى الإنسـان بأدنى مناسبة و إضافة اعتبارية.و الإنسـان من حيث هو إنسان ليس مقبوراً فيها؛ و أمّـا الحقـيقى منه فليس بخارج من الإنسان، بل وزانه وزان الإنسـان فله مراتب عديدة. فأعمل رويتك فى هـذا الخـبر الـذى هـو من غررالأحاديث فى هذا المطلب السامى رواه الكلينى ـ رضوان‌الله تعالى عليه ـ فى الكـافى بإسناده عن عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبدالله عليه السلام: إنى سمعتك و أنت تقول: كلّ شيعتنا فى الجـنّة، قال: صـدقتك كلّهم و الله فى الجنّة؛ قال: قلت جعلت فداك إنّ الذنوب كثيرة كبار، فقال: أمّا فى القيامة فكلكم فى الجـنّة بشـفاعة الـنبى المطـاع أو وصىّ النبىّ، و لكنّى والله أتخوّف عليكم فى البرزخ، قلت: و ما الـبرزخ؟ قـال: القـبر مـنذ حين موته إلى يوم القيامة (الوافى من الرحلى، ج ۱۳، ص ۹۴). قوله: «والبعث عـبارة...» كمـا قال عز من قائل: ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون (مؤمنون ۱۰۴) والتعبير باليوم فى المقام لـه شأن فانّ اليوم هوالظهور و البعث بعدالخروج عن القبر أى عن تلك الهيئات فتدبّر.

كما يخرج الجنين من القرار المكين، والفرق بين حالة القبر و حالة البعث كالفرق بين حالتي الإنسان في الرحم و عند الخروج منه؛ فإنّ حالة القبر أُنموذج من أحوال القيامة، فإنّ الإنسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة انكشاف الآخرة على وجه الكمال كمالم يستحكم في الجنين قوة الإحساس بالمحسوسات، فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف و إدراكه كإدراك النائم يقال إنها في عالم القبر و البرزخ، و إذ اشتدت قوتها قامت قيامتها، و الّذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر و إن كان جسد الميت ساكناً أو كان في الهواء أو الماء أنّ من كان* في ضيق شديد أو تفرق اتصال بالنار و غيرها أو وقع بين حجرين عظيمين فإنّ الّذي يؤلمه و يؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الأُمور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقة لها مع البدن، حتّى إنّه لو فرض حصول تلك الصور إلى النفس من سبيل آخر لامن جهة هذه الأسباب المادية لكان التأثير بحالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواءً كان البدن بعينه باقياً أم لا؛ فضغطة القبر و عذابه من هذا القبيل الّذي ذكرناه، و كذلك ثوابه و راحته فسعة القبر و ضيقه تابعان لانشراح الصدر وضيقه.

## فصل (٥)
## في الاشارة الى عذاب القبر

قال بعض العلماء: كل من شاهد بنورالبصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحوناً بأنواع المؤذيات و السباع كالشهوة و الغضب و المكرو الحسد و الحقد و العجب و الرياء، و هي الّتي لاتزال تفترسه و تنهشه إن سهي عنها بلحظة. إلا أنّ أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها. فإذا انكشف عنه الغطاء و وضع في قبره عاينها، و قد تمثلت بصورها و أشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب و

* قوله: «أنّ من كان...» خبر لقوله: والذي يوضح لك الخ.

الحـيات قـدا حدقت به، و إنما هى ملكاته و صفاته الحاضرة الآن فى نفسه، و قد انكشـف لــه صورها الباطنية الحقيقية فإنّ لكل معنى صورة يناسبها؛ فهذا عذاب القبر إن كان شقياً، و إن كان سعيداً كان بخلافه.

## فصل (۶)

## فى الأمر الباقى من الانسان

قد أشرنا إلى أنّ النفس إذا فارقت البدن بقى لها من البدن أمر ضعيف الوجود فوقـع فى روايـة الحديـث النبوى التعبير عنه بعجب الذنب، و اختلفت العلماء فى معناه فقيل: هوالعقل الهيولانى. و قيل: بل الهيولى. و قال أبوحامد الغزالى: إنها هو النفس و عليها تنشأ النشأة الآخرة. و قال أبويزيد الوقواقى: هو جوهر فرد يبقى مـن هـذه النشـأة لايتغير. و قال الشيخ العربى فى الفتوحات: إنه العين الثابت من الإنسـان، و قال المتكلمون: إنّه الأجزاء الأصليّة. و عندنا القوة الخياليّة لأنّها آخر الأكـوان الحاصلة فى الإنسان من القوى الطبيعيّة و النباتية و الحيوانية المتعاقبة فى الحـدوث للمادة الإنسانية فى هذا العالم، و هى أوّل الأكوان الحاصلة لـه فى النشأة الآخـرة، و بيان ذلك أنّ شيئاً من أشياءالدنيا و موادّها و صورها و قواها لايمكن أن ينتقل بعينه و شخصه مـن هـذه الدنيا إلى عالم الآخرة إلا بعد تحوّلات و تكوّنـات؛ فالإنسـان لايستعد للحشـر إلا بقوة كمالية هى صورة أخيرة للطبائع الكونـيّة و الصـور الهيولانية، و هـى العنصـريّة و الجمادية و النباتيّة و الحيوانيّة اللّمسـية أولا، ثمّ الذوقـية،ثمّ الشمية إلى السـمعية و البصـرية، فإنّـه إذا حدث الإنسـان فـأول ما يحدث فيه بعدالعنصرية و الجمادية قوةٌ بها يغتذى و هى القوة الغاذيـة، ثمّ مـن بعـد ذلـك القـوّة الّتى بها يحس الملموس و هى أوائل الكيفيّات المحسوسـة مـثل الحرارة و البرودة و غيرهما، ثمّ الّتى بها يحسّ الطعوم، ثمّ الّتى بها يحـسّ الـروائح، ثمّ الّتى بها يحسّ الأصوات، و الّتى بها يحسّ الألوان و المبصرات كلّها مثل الشعاعات؛ و يحدث مع الحواس القوّة النزوعيّة الّتى بها يقع الاشتياق و الكـراهة، ثمّ ينـتهى إلى قوّة من شأنها أن يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسة

الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان و الفساد و إن بطلت أو فسدت موادّها الخارجيّة الّتي هي بمنزلة الأبدان لها لأنّ نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عندالخيال، كما إنّ نشأة بدن الإنسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده؛ فهذه القوّة الحافظة لمثل المحسوسات الخارجيّة هي الباقية من الإنسان بعد خراب البدن؛ فتصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرة لأنّها صورة الصور الدنيوية و الكمال الأخير لهذه الكمالات المتعاقبة و هي المادة الأُولى للصور و الكمالات الأُخروية المتفاضلة في الشرف و الدنوّ من المبدء الفعال؛ فهي من شأنها أن تكون برزخاً متوسّطاً جامعاً بين الدنيا و الآخرة و تكون سقف الدنيا و فرش الآخرة.

## فصل (٧)

## في مادة الاخرة و هيولى صورها الباقية

اعلم أنّ كلّ هيولى هي ألطف وجوداً فهي أسرع قبولا للصورة. و أيضاً كلّ هيولى هي أبسط جوهراً و أشدّ روحانيّة فهي أشرف صورة و كمالا لما سبق من أنّ التركيب بين المادة و صورتها تركيب اتّحادي كالتركيب بين الجنس و الفصل؛ فلابد أن يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتّحاد، و لنوضح ذلك بمثال ألا ترى أنّ الماء العذب لـمّا كان جوهره ألطف من جوهر التراب صار أسرع انفعالا و أحسن قبولا من التراب لكلّ ما يقبله من الأشكال و الأصباغ و الطعوم و غيرها، و هكذا لما كان الهواء ألطف منهما و أشرف و أشد سيلانا صار أسرع انفعالا و أسهل قبولا لما يقبله، و جميع مقبولاته أشرف و ألطف من مقبولات الأرض و الماء و هي الروائح و الأصوات، و هكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في أسرع زمان بل في آن، و ما يقبله من الألوان و الأشكال هي أشد روحانيّة و قرباً من عالم الروحانيات،و كذا الروح النفساني* المنبعث من تجويف القلب الصاعد إلى تجويف الدماغ هو ألطف و أشرف ممّا سبق من المذكورات الثلاثة؛

---

* قوله: «و كذا الروح النفساني...» يعني الروح البخاري.

فیقبل جمیع ما قبلتها الثلاثة من الکیفیّات و الطعوم و الروائح و الألوان علی وجه ألطف و أشرف، و إلی هاهنا تنتهی لطافة المواد الجسمانیّة الطبیعیّة، و هذا أیضاً باب یخفی علی کثیر من الناظرین فی العلوم فلا یصرفون إعمال رؤیتهم فیه، ولا ینظرون بعین التأمّل و الاعتبار حتّی ینکشف لهم أنّ جوهرالنفس له مراتب متفاوتة فی قوة الوجود و ضعفه و کمال اللطافة و نقصها، و أنّ أدنی مراتب اللطافة* فی النفس هو أشد بکثیر من لطافة جوهرالنور الحسی، و لذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات و المتخیّلات و المعقولات عند تکونها فی مراتب أنوار الحسّ و الخیال و العقل؛ فأول مادة تقبل النشأة الآخرة هی القوّة الخیالیّة من النفس فیمتثل لها و تقوم بها أمثلة المحسوسات و صورها المفارقة عن موادها.

و اعلم أنّ الفرق بین هیولی الصور الدنیویّة و هیولی الآخرة غیر ما ذکرناه بأمور أخری.

و منها أنّ ما یحلّ هذه الهیولی** لا یحلّها إلا بعد حرکة استعدادیة و زمان سابق و جهات قابلیة و أسباب خارجیّة بخلاف المادة الأخرویة، فإنّ الصور الفائضة علیها أنّما تفیض علیها من المبدء الفیاض من جهة المقوّمات و الأسباب الداخلیّة و جهاتها الفاعلیة علی وجه اللّزوم عند تأکّدها***.

و منها أنّ المادة الدنیویّة إذا أزیلت صورتها عنها فتحتاج فی استرجاعها إلی استیناف تأثیر من سبب خارجی مصوّر للمادة بها تارة أخری کصورة البیاض و الحلاوة و غیر هما إذا حصلت فی مادة ثمّ زالت عنها، فلا یکتفی ذات القابل بذاته

---

* قوله: «و أنّ أدنی مراتب اللّطافة...» و هو الروح البخاری. و قوله: «و لذلك تقبل رسوم...» ضمیر الفعل راجع إلی النفس.

** قوله: «أن ما یحلّ هذه الهیولی» أی الهیولی الدنیویّة.

*** قوله: «عند تأکّدها» ضمیر تأکدها راجع إلی جهاتها الفاعلیة.

فى استرجاع تلك الصورة بخلاف القوّة النفسانيّة إذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها؛ فلا يحتاج فى الاستحضار و الاسترجاع إلى كسب جديد و تحصيل مستأنف بل يكتفى بذاتها و مقوماتها فى ذلك الاستحضار لا إلى سبب منفصل، و إليه اشير بقوله تعالى: «لكلّ امرىء منهم يومئذ شانٌ يغنيه» إشارة إلى أنّ الأسباب الاتفاقية غير حاصلة فى ذلك العالم، و سلسلة الايجاد منحصرة فى الأُمور الداخلة الناشئة من المبدء الأوّل دون العرضيات و المعدات الخارجيّة الواقعة فى عالم الاتفاقات و الحركات المحصّلة للاستعدادات كما قال تعالى: «الملك يومئذ لله» و قال: «فلا انساب بينهم».

## فصل(٨)
## فى البعث

أمّا البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين، و قد مرت الإشارة* إلى أنّ القبر الحقيقى هو انغمار النفس و انحصارها بعد موت البدن فى تلك الهيئات المكتنفة. فهى ما بين الموت و البعث بمنزلة الجنين أو النائم لم تقوقواها و مشاعرها لإدراك المدركات الآخرة، فإذا جاء وقت القيام انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادماً إلى الله تعالى متوجّهاً إلى الحضرة الإلهيّة إمّا مطلقاً حرّاً عن قيد التعلّقات و أُسر الشهوات فرحاناً بذاته مسروراً بلقائه تعالى ـ و من أحبّ لقاءالله أحبّ الله لقائه ـ و إمّا مقبوضاً مأسوراً بأيدى الزاجرات القاسرات كارهاً للقائه تعالى و من كره لقاءالله كره الله لقائه.

---

* قوله: «و قد مرّت الإشارة...» قد مرّت تلك الإشارة السامية. فى الفصل الرابع من هذا الباب فى القبر الحقيقى و أنه روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفرالنيران.

## فصل (۹)
## فى الحشر*

قــد ســبق أنّ الإنســان نــوع واحد متفق الأفراد فى هذا العالم، و أمّا فى النشأة

---

* قولــه: «فصــل فى الحشـر...» البحث عن الحشر على عدة وجوه منها حشر الإنسان مع أعماله، و هــذا الفصــل حــافل معــنى الحشـر على هذا الوجه. و اعلم أنّ هذا الفصل من غرر فصول الباب بل الكــتاب، بعــيد الغــور جداً قلّ من غاص فى بحر حقائقه و بلغ إلى غور دقائقه، و الله تعالى شأنه ولىّ التوفيق؛ و نشير إلى طائفة من أسرار حقائقه كمايلى:

الـف ـ مـنها أن الإنســان فى هذه النشأة نوع تحته أفراد، و فى النشـأة الآخرة جنس تحته أنواع حيث قال: إن الإنســان نوع واحد ـ إلى قوله: كثرة لاتحصى.

ب ـ و مـنها أنّ الـنفس الإنســانية فى هــذه النشـأة صورة الهيولى، و فى النشأة الآخرة هيولى الصور الأخروية حيث قال: لأنّ صورته النفسانيّة هى مادة قابلة لصور أخرويةٍ شتّى.

ج ـ و مـنها أن البدن المكسوب من أفعال النفس منتش من مكمن ذاته و الأبدان الأخروية تبرز عن بطون النفوس بحسب بذور ملكات فيها و تلك الأبدان بصور مناسبة لتلك الملكات حيث قال: بحسب هيئات الخ.

د ـ و مـنها أنّ حشـر الخلائق مختلفة على حسب الأعمال و الملكات و الآراء، فإنّ النيّات أيضاً يؤثّر فى الإنســان تأثيراً عجيباً. قال عزّ من قائل: «و إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله (بقره، ۲۸۵)، و الروايات فى ذلك كثيرة.

هـ ـ و مـنها أن تلك الأبدان صور بلا مادّة طبيعية، حيوانات حياتها هى حيات النفس لأنها بارزة من مكمن ذاتها حيث قال: تبصرة أخرويّة: إن فى داخل بدن كل إنسان و مكمن جوفه حيواناً صورياً الخ.

و ـ و مـنها أن العمل مشخّص البدن الإنسانى، كما أن العلم مشخّص الروح الإنسانيّة. فالعلم و العمل جوهـر ان يتشخّص الإنســان من حيث هو إنسان بهما؛ فالعلم مشخّص روحه و العمل مشخّص بدنه، و هــذا الـروح و الـبدن كلاهمــا أخـرويان حيث قال: كسبتها النفس بيدها العمّالة. و أما الروح فبما كسبتها النفس بيد العلامة.

ز ـ و مـنها أنّ تعلّق النفس بتلك الأبدان البارزة منها هو التّناسخ الصّحيح الدائر فى ألسنة الأقدمين و

الآخرة فأنواعه متكثّرة كثرة لاتحصى لأنّ صورته النفسانيّة هى مادة قابلة لصورة أُخروية شتّى بحسب هيئات و ملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها و بها كما قال تعالى: «يوم ينفخ فى الصور فتأتون أفواجاً» فحشر الخلائق مختلفة الأنحاء حسب الأعمال و الملكات و الآراء؛ فلقوم على سبيل الوفود «يوم يحشر المتقين إلى الرحمان و فداً» و لقوم علي سبيل التعذيب «و يوم يحشر أعداء الله إلى النار» و لقوم كما قال تعالى: «و نحشره يوم القيامة أعمى» و لقوم كما قال: «و نحشر المجرمين يومئذ زرقاً» و لقوم «إذ الأغلال فى أعناقهم و السلاسل يسحبون فى الحميم ثمّ فى النار يسجرون» و لقوم على سبيل التعظيم و التكريم كقوله: «سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين» و قوله «ادخلوها بسلام آمنين» و لقوم و هم الأُسارى كما قال تعالى: «خذوه فغلّوه ثمّ

---

شريعة سيد المرسلين حيث قال و بهذا يرجع و يؤوّل معنى التناسخ.

ح ـ و منها أنّ الأمر فى التكوين على التثليث كما أنّ التعليم مبتنٍ عليه أيضاً. و هذا هوالأصغر و الاكبر و الأوسط. و ذلك كالفردية الأولى و غيرها علي ما حقّق فى عدة مواضع من فصوص الحكم و شرح القيصرى عليه.

ط ـ الإنسان له كمال و فوق كمال، كما أنّ له تجرّداً و فوق التجرّد حيث قال: فالأوّل قوّة الخ.

ى ـ أنّ الزهد الحقيقى لاينال إلا بالعلم حيث قال: وليعلم أنّ الزّهد الحقيقى الخ. قوله: و إذا الوحوش حشرت (التكوير ـ الآية ٦) أى الأناسى الذين يحشرون على صور بذور ما اكتسبوا؛ و المروى فى البحار عن ثامن الحجج ـ ع) بهذا المفاد من أن الحيوانات صور أعمال الناس فالملكات المستجنّة فى النفس تتصور بصور الحيوانات المناسبة لها.

و اعلم أن قصيدتى التائية العائرة المسمّاة بـ «ينبوع الحياة» المطبوعة فى ديوانى ناطقة بأسرار لطائف حكميّة قرآنيّة فى المقام والله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب. و بالجملة أن هذا الفصل من غرر فصول الباب بل الكتاب، بعيد الغور جداً قلّ من غاص فيه و بلغ إلى غوره و الله تعالى ولىّ التوفيق.

الجحيم صلّوه ثمّ فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه»، و بالجملة كل أحد* إلى غاية سعيه و عمله و إلى ما يحبّه و يهواه حتّى إنّه لو أحب أحدٌ حجراً لحشر معه لقوله تعالى: «إنّكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم» و قوله تعالى: «أحشروا الّذين ظلموا و أزواجهم». فإنّ تكرر الأفاعيل كما مر يوجب حدوث الملكات، و كل ملكة تغلب على نفس الإنسان تتصور فى القيامة بصورة تناسبها «قل كل يعمل على شاكلته» و لا شك أنّ أفاعيل الأشقياء المردودين أنما هى بحسب هممهم القاصرة النازلة فى مراتب البرازخ الحيوانية، و تصوّراتهم مقصورة على الأغراض الشهوية البهيمية و الغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم؛ فلاجرم يكون حشرهم فى القيامة على صور تلك الحيوانات و هيئاتها. فإنّ الأبدان سيما الأُخروية بهيئاتها و أشكالها المحسوسة قوالب للنفوس بهيئاتها و صفاتها المعنوية، و أُشير إليه بقوله تعالى: «و إذا الوحوش حشرت» و قوله: «يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس»، و فى الحديث قوله(ص): يحشر الناس على صور نيّاتهم، و قوله(ص): يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة و الخنازير.

## تبصرة اخروية

إنّ فى داخل بدن كلّ إنسان و مكمن جوفه حيواناً صوريّاً** بجميع أعضائه و أشكاله و قواه و حواسه، هو موجود قائم بالفعل لايموت بموت هذا البدن، و هو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه، و هو الّذى يثاب و يعاقب و ليست حياته كحياة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج، و إنّما حياته كحياة النفس ذاتية و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلى و الحيوان الحسى

* قوله: «و بالجملة كل أحد...» أى كلّ أحد يحشر إلى غاية سعيه الخ.

** قوله: «حيواناً صورياً...» أى بلا مادة.

يحشر في القيامة على صورة هيئات و ملكات كسبتها النفس* بيدها العمالة. و بهذا يرجع و يأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الأقدمين كأفلاطون و من سبقه مثل سقراط و فيثاغورس و غيرهما من الأساطين كما مرت الإشارة إليه. و كذا ما ورد في لسان النبوات. و عليه يحمل الآيات المشيرة إلى التناسخ و كذا قوله تعالى: «و إذا وقع عليهم القول أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلّمهم إنّ الناس كانوا باياتنا لايوقنون»، و قوله تعالى: «و يوم نحشر من كل أمة فوجاً ممن يكذّب باياتنا فهم يوزعون»، و قوله تعالى: «يومئذٍ يتفرّقون» كل ذلك إشارة إلى انقلاب النفوس في جوهرها و صيرورتها من أفواج الأُمم الصامتة و خروجها يوم النشور إذا بعثر ما في القبور و حصّل ما في الصدور على صورة أنواع الحيوانات من السباع و المؤذيات و البهائم و الوحوش و الشياطين.

## تذكرة توضيحية**

إنّ أجناس العوالم و النشئات ثلاثة.

إحداها النشأة الأولى و هي عالم الطبيعيات و الماديات الحادثات و الكائنات الفاسدات.

و ثانيها النشأة الوسطى و هي عالم الصور المقداريات و المحسوسات الصوريات بلا مادة.

---

* قوله: «كسبتها النفس...» أي كسبتها النفس بقوّتها العمليّة و يدها العمّالة.

** قوله: «تذكرة توضيحية...» عنوان البحث بالتذكرة ناظر إلى ما مرّ في الأصل الحادى عشر من الفصل الأول من هذا الباب ـ أعني الباب الحادى عشر ـ حيث صدّر البحث بقوله: إنك قد علمت أن أجناس العوالم و النشئات مع كثرتها التي لاتحصى منحصرة في ثلاثة و إن كانت دارالوجود واحدة الخ.
نسفي در كتاب «انسان كامل» (ط ١، ص ٢٧٥) گويد: سخن امام جعفر صادق است عليه‌السلام: «إن الله تعالى خلق الملك على مثال ملكوته، و أسّس ملكوته على مثال جبروته ليستدلّ بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته.

و ثالـثها النشـأة الثالثة و هي عالم الصور العقليات و المثل المفارقات. فالنشأة الأولى بائدة دائرة متبدلة زائلة بخلاف الأخيرتين و خصوصاً الثالثة. و هي مأوى الكمل* و مرجع الكاملين و معادالمقربين، و الإنسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العـوالم و النشـئات بحسـب مشاعره الثلاثة. مشعر الحس و مبدأه الطبع، و مشعر التخـيل و مبدأه النفس، و مشعرالتعقل و مبدأه العقل، و النفس الإنسانية في بداية تكونهـا و أول خلقـتها هي بالقوة في نشئاتها الثلاث لأنها كانت قبل وجودها في مكمن الإمكان و كتم الخفاء كما قال تعالى: «و قد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً»، و قولـه تعالى: «هل أتى علي الإنسان حين من الدّهر لم يكن شيئاً مذكوراً» و كلّ مـا كـان** وجوده أولا بالقوة فلابدأن يكون متدرج الحصول في أصل الوجود و كمالاتـه، و يكـون مترقـياً مـن الأدنى إلى الأعـلى و متدرجاً من الأضعف إلى الأقوى؛ فلها في كل من نشئاتها الثلاث مراتب و هي قوة و استعداد و كمال. متال ذلـك كالكـتابة*** فـلها قـوة كمـا للطفـل، و استعداد كما للامى المتعلم المحصّل لأسباب الكتابة و آلاتها**** ولكن لم يتعلّم بعد. و الكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لأجل حصول ملكة راسخة في هذه الصناعة، و هو قـد يكـون محجوبـاً عـن الكـتابة ممنوعاً عنها لا لمانع داخلى بل لمانع و حجاب خـارجي كمـا للعـين الصحيحة إذا لم يبصر لأجل غطاء من خارج، وقد لايكون كذلـك لزوال المانع والحجب الخارجية؛ فالقوة في الإحساس كما للجنين عند كونه في الـرحم، و الاسـتعداد لـه كما للطفل عند تولده تام الآلات للحواس، والكمال فـيه كما للصبي حين ترعرعه، و كذا قياس مراتب التخيل و مراتب التعقل و يقال

* قوله: «و هي مأوى الكمّل» الضمير راجع إلى الثالثة.

** قوله: «و كلّما كان...» و الصواب: و كلّ ما كان.

*** قوله: «مثال ذلك كالكتابة» و الصحيح: مثال ذلك الكتابة.

**** قوله: «و آلاته» و الصواب: و آلاتها.

لهـا* العقل الهيولانى، والعقل بالفعل، و العقل الفعّال. فالأول قوة، و الثانى استعداد، والثالـث كمـال، والرابع فوق كمال. فهذه كلّها مراتب متعاقبة الحصول فى الإنسان بحسـب جوهـره و ذاتـه؛ فمـن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة أعنى الحسـى و النفسـى و العقـلى كان مآله إلى عالمه و أحكام نشأته و لوازمها؛ فمن غلبـت علـيه نشـأة الحس و الاستكمال بالمستلذات الحسية و المألوفات الدنيوية فهـو بعـد وفاتـه أليف غصة شديدة و رهين عذاب أليم، لأنّ الدنيا و لذاتها أمور مجازيـة لاحقـيقة لها؛ و الإحسـاس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند الحدوث و يـزول بسرعة عنها و لا تدوم ولكن يبقى الأثر و العادة فى المحبة و الاشتياق فمن عشـقها و اشـتاقها كـان كمن أحب أمراً معدوماً محبة مفرطة و طلب شيئاً باطلا طلـباً شديداً، و حيث لم يكن لمحبوبه أثر ولا لطلبه ثمر فهو فى هذه الحال فى غصّة شـديدة و ألم دائم، كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين فى مشتهياتها إلا أنهم ماداموا فى الدنـيا يشـتبه ذلـك عليهم و يزعمون أنّ لمحبوباتهم حقيقة فيأكلون و يتمتعون كمـا تـأكل الأنعـام و الـنار مـثوى لهـم، لأنّـه إذا طلعت شمس الآخرة و قامت اضـمحلت بهـا رسـوم المجـازات و ذابـت بإشراقها أكوان المحسوسات اضمحلال الظلال و ذوبان الجميد بحرارة ارتفاع الشمس فى أوان الصيف فبقى المحب للدنيا و المحسوسـات الماديـة محـترقاً بنار الجحيم معذباً بالعذاب الأليم. فيكون حشره إلى دارالـبوار و مرجع الأشرار و مهوى الفسقة و الكفّار. و إن غلب عليه رجاء يوم الآخرة و الميل إلى ما وعده الله و رسوله من الجنة و نعيمها و سرورها و حورها و قصـورها و الخـوف مـن عذاب الآخرة و نار جهنم و آلامها و العمل بمقتضى الوعـد و الوعـيد فمآله الوصول إلى نعيم الجنة و الخلاص من عذاب النار، و إن غلبـت علـيه القوة العقلية و استكملت بإدراك العقليات المحضة و العلم باليقينيات

* قولـه: «و يقـال لها» ضمير لها راجع إلى مراتب التعقّل، و العبارة الكاملة هكذا: و يقال لها العقل الهيولانى و العقل بالملكة و العقل بالفعل و العقل الفعّال الخ.

الحقيقية من طريق البراهين و الأسباب العقلية الدائمة فمآله إلى عالم الصور الالهية و المثل النورية، و الانخراط في سلك المقربين، والقيام في صفّ الملائكة العليّين بشرط أن يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن أغراض النفس و الهوى و عن مشتهيات الدنيا، فارغة عن جميع ما يشغّل سرّه عن الحق و ذلك هو الفضل العظيم و المن الجسيم.

و ليعلم أنّ الزهد الحقيقي و النية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية لايمكن أن يتيسر إلا للطائفة الأخيرة و هم العرفاء الكاملون* دون الجهال الناسكين، مع أنّ الغرض الأصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل و التوجه التام إلى المبدء الأصلي والاشتياق إلى رضوان‌الله تعالى، وليت شعري كيف يشتاق و يتوجه نحو المبدء الأول و دار كرامته من لا يعرفهما و لا يتصورهما.

فإن قلت: فيلزم الدور مما ذكرت لأنّ الاشتياق و السلوك إليه تعالى يتوقف على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه و الاشتياق نحوه، لأنّ العلم هو الغاية القصوى.

قلت: نعم العلم هو الأول و الآخر و المبدء و المنتهى ولكن لايلزم الدور المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة و الضعف؛ فالّذى هو مبدء أصل العمل نحو من العلم الحاصل** بالتصديق الظنى أو الاعتقاد التقليدى لساكن النفس، فإنّ ذلك مما يصلح لأن يصير مبدءاً لعمل الخير، والّذى هو الغاية القصوى للعمل و السلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم و هوالمشاهدة الحضورية و الاتصال العلمي المسمي بالفناء في التوحيد عند الصوفية:

---

* قوله: «وهم العرفاء الكاملون» في الباب السابع و الستّين من مصباح الشريعة: «التقوى ماء ينفجر من عين المعرفة بالله تعالى».

** قوله: «نحو من العمل الحاصل...» و الصواب: نحو من العلم الحاصل الخ.

## فصل (١٠)
## فى ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعى و بعضها بعده

قد سبق إنّ للنفس الإنسانية كينونة سابقة على هذا الكون النفسانى كمادلت عليه الأحاديث النبوية من طريق أهل بيته(ع)، و ذهب إليه أفلاطون كما هوالمشهور، و من قدح على مذهبه من اتباع المشائيين بما هو مذكور فى الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه، و زعم أنّ مراده أنّ النفس من حيث نفسيتها و نحو وجودها النفسى متقدمة على هذا البدن ليلزم إمّا التناسخ، و إمّا وحدة النفوس، و إما تكثر أفراد نوع واحد من غير عوارض مخصّصة خارجية و مادة متخصّصة بها حاملة لها، و قد مرّت الإشارة إلى أنّ مقصوده ليس كما زعموه بل الحق إنّ للنفس قبل صيرورتها نفساً ناطقة أنحاء أُخرى من الكون بعضها فى هذه النشأة الدنيوية، و بعضها قبل هذه النشأة و بعضها بعد هذه النشأة. أما الّتى فى هذه النشأة فبعضها حيوانية و بعضها طبيعية نباتية و غير نباتية*، و الانتقالات الّتى تقع من بعضها إلى بعض لاتكون إلا بحركة و زمان و مادة مستحيلة كائنة فاسدة، و أما الّتى قبل هذه النشأة فبعضها مثالية و بعضها عقلية و بعضها قضائية إلهية، و الانتقالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودى بالإفاضة و الإبداع من غير زمان و حركة، و أمّا الّتى بعدها فبعضها حيوانية حسية** و بعضها نفسانية خيالية و بعضها عقلية قدسية؛ فظهر لمن تدبّر و تأمل فيما ذكرناه سابقاً ولا حقاً بالنهج البرهانى أنّ للأنسان أنواعاً من الحشر.

و مما يؤيد ما ذكرناه ضرباً من التأييد ما قاله الشيخ محيى الدين العربى*** فى

---

* قوله: «و غير نباتية» بل معدنية.

** قوله: «حيوانية حسيّة» أى حسيّة برزخية.

*** قولـه: «محيى الديـن الأعرابى» و الصواب محيىالدين العربى قال فى الباب الرابع و الثمانين و

الـباب الرابع و الثمانين و مأتين: اعلم أنَّ الروح الإنسانى أوجده الله مدبّراً لصورة حسـية سـواءً كـان فى الدنيا أو فى البرزخ أوفى الدار الآخرة أو حيث كان. فأول صـورة لبسـها الصورة الّتى أخذ عليه فيها* الميثاق بالإقرار بربوبية الحق عليه، ثمَّ إنّه حشر من تلك الصورة إلى هذه الصورة الجسمية الدنياوية و حبس بها فى رابع شـهر مـن تكـوّن صورة جسده فى بطن اُمة إلى ساعة موته؛ فإذا مات حشر إلى صورة اُخرى من حين موته إلى وقت سؤاله. فإذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصـورة إلى صـورة جسده الموصوف بالموت فيحيى به و يؤخذ بأسماع الناس و أبصـارهم عـن حـياته بذلك الروح إلا من خصه الله بالكشف من نبيّ أو ولى، ثمَّ يحشـر بعـد السؤال إلى صورة اُخرى فى البرزخ يمسك فيها، بل تلك الصورة عين الـبرزخ و الـنوم والمـوت فى ذلـك على السواء إلى نفخة البعث، فيبعث من تلك الصـورة و يحشــر إلى الصورة الّتى كان فارقها فى الدنيا، إن كان بقى عليه سؤال، فإن لم يكن من أهل ذلك الصنف حشر فى الصورة الّتى يدخل بها الجنة، و المسؤل يـوم القـيامة إذا فرغ من سؤاله حشر إلى الصورة الّتى يدخل بها الجنة أوالنار، و أهـل الـنار كلهم مسؤلون، فإذا دخلوا الجنة و استقروا فيها ثمَّ دعوا إلى الرؤية و نـودوا حشـروا فى صوره لاتصلح إلا للرؤية؛ فإذا عادوا حشروا فى صورة تصلح للجـنة و فى كـل صـورة ينسى صورته الّتى كان عليها، و يرجع حكمه إلى حكم الصــورة الّـتى انـتقل إليها و حشر فيها، فإذا دخل سوق الجنة و رأى ما فيه من الصــور فأيّة صورة رآها و استحسنها حشر فيها فلايزال فى الجنة دائماً يحشر من صورة إلى صورة إلى ما لا نهاية لـه ليعلم بذلك الاتساع الإلهى**: فلايزال يحشر فى الصــور دائماً يأخذها من سوق الجنة ولايقبل منها إلا مايناسب صورة التجلى

---

المأتين من فتوحاته المكيّة (ط بولاق، ج ٢، ص ٦٩٩).

* قوله: «الصورة التى أخذ عليه فيها» ضمير فيها راجع إلى الصورة.

** قوله: «ليعلم بذلك الاتساع الإلهى...» أى الاتّساع الإلهى رحمة.

الّـذى يكون فى المستقبل، لأنّ تلك الصورة هى كالاستعداد الخاص لذلك التجلى؛ فاعلم هذا فإنّه من لباب المعرفة الإلهية ولو تفطنت لعرفت أنّك الآن كذلك، تحشر فى كـل نفــس فى صـورة الحــال الّـتى أنت عليها، ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهـودة، و إن كنـت تحس* بانتقالك فى أحوالك الّتى عنها تنصرف فى ظاهرك و باطـنك ولكـن لاتعـلم أنها صورة لروحك تدخل فيها فى كل آن و يحشر فيها و يبصـرها العـارفون صـوراً صـحيحة ثابتة ظاهرة العين؛ فالعارف يقدّم قيامته فى موطـن التكلـيف الّـذى يؤل إليها جميع الناس فيزن على نفسه أعماله و يحاسب نفسـه هاهــنا قبل الانتقال كما حرص الشرع عليه فقال: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، و لنا فيه مشهد عظيم عاينّاه و انتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته. و إنّما نقلـنا بطولــه لـما فـيها مـن الفوائد النفيسة، و للاتفاق فى كثير من وجوه الحشر المذكـورة فـيها لمـا ذكرناه، و إن وقعت المخالفة فى البعض لأنّ من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق و الوجدان فيما حكموه عليه. و أما نحن فلانعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره فى كتبنا الحكمية.

## تذكرة فيها تبصرة

اعـلمْ أيّهـا السـالك إلى الله تعـالى و الراغـب فى دار كرامـته أنّ هذه الأُمور الجسـمانيّة والصـور المادية جعلها الله كلّها مثالات دالات على الأُمور الروحانيّة القدريـة، كمـا أنّها مثالات** دالات على الأُمور الرحمانيّة القضائيّة الّتى هى عالم الجـبروت و حضـرة الربوبيّة دلالة المعلول على العلّة، و ذى الغاية على الغاية، و دلالة الناقص على كماله، و الصورة على حقيقتها و معناها، لأنّ العوالم كما علمت

* قولـه: «و إن كنـت تحـسّ» الـواو وصـلية. و قولــه: «بانتقالك فى أحوالك...» أى فى أحوالك و عوارضك.

** قوله: «كما أنها مثالات...» ضمير أنها راجع إلى الأُمور الروحانية القدرية.

متطابقة متحاذية حذر النعل بالنعل، و جميعاً منازل و مراحل إلى الله تعالى، و هي أيضاً صورة الأسماء* الإلهيّة فإنّ الأسماء على كثرتها و تفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها و وجودها الّذي هو أحدىّ محض لا اختلاف فيه أصلا كما سبق بيانه؛ فهي أنّما تنزّلت أولا إلى عالم العقول المقدسة و الأنوار المجرّدة الإلهيّة و العلوم التفصيليّة الإلهيّة، ثمّ تنزلت إلى عالم الصور النفسانيّة و المثل المقداريّة، ثمّ إلى عالم الصور المادية و هي ذوات الجهات و الأوضاع المكانية، فكما أنّ النزول و الصدور من المبدء الأعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع و الحشر إليه و الورود عليه لابد أن يكون بتلك الدرج والمراقي على عكس الترتيب النزولي.

## فصل (۱۱)
## في أن للانسان حشراً كثيراً كثرة لاتحصى

قد سبق أنّه جعل الله مقامات الحواس و التخيّلات و التعقّلات درجاً و مراقي يرتقي بها السالك إليه تعالى، فلابدّ أن ينزل أولا في عالم المحسوسات المادّية، ثمّ في عالم المحسوسات المجرّدة عن المادة المرئية بعين الخيال لصيرورة الحسّ خيالا، ثمّ في عالم الصور المفارقة لصيرورة الخيال عقلا بالفعل، و في كلّ من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللّطافة و الكثافة، و ما هو أعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته أكثر و التفاوت بين أسفله و أعلاه أشد؛ فلا يبلغ الإنسان إلى أدنى درجات عالم النهايات إلا بعد طيّ درجات عالم الأوساط كلّها، ولا يبلغ إلى أدنى درجات عالم الأوساط إلا بعد طي درجات عالم البدايات كلّها، و هو عالم المحسوسات المادّية؛ فجميع العوالم و درجاتها هي

---

* قوله: «و هي أيضاً صورة الأسماء» أي صورة الأسماء و مظهرها.

منازل السائرين إلى الله تعالى*؛ ففي كلّ منزل منها للسالك خلع و لبس جديد و موت و بعث منه و حشر إلى ما بعده، فعدد الموت و البعث و الحشر كثير لا يحصى، و قيل بعدد الأنفاس و هو الصحيح عندنا بالبرهان الّذى أقمنا على أن لاساكن فى هذا العالم من الجواهر الطبيعيّة سيما الجوهر الإنسانى المتحرّك فى ذاته إلى عالم الآخرة ثمّ إلى الحضرة الإلهيّة، ولا بد من وروده أولا إلى أولى مراتب المحسوسات، ثمّ يرتقى قليلا قليلا إلى أن يتخلّص منها، و إليه الإشارة بقوله تعالى: «و إن منكم إلا واردها كان على ربّك حتماً مقضيّاً ثمّ ننجى الّذين اتقوا و نذر الظالمين فيها جثيّاً» فإنّ كلّ واحد من أفراد الناس بواسطة وقوعه فى عالم الطبيعيّة الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدّل نشأته ولم ينجبر سيئته الفطريّة بفعل الطاعات و ترك الشهوات كما قال تعالى: «و أولئك يبدّل الله سيّئاتهم حسنات».

فإن قلت: هذا الّذى ذكرت ينافى معنى قوله(ع) كلّ مولود يولد على الفطرة الحديث.

قلت: لامنافاة بينهما لأنّ المذكور فى الحديث هو فطرة الروح لأنّها بحسب ذاتها من عالم القدس و الطهارة، و الّذى كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن و وقوع النفس فيها، فهى فطرة البدن الّذى حصل من الأجسام الحسيّة المادّيّة الّتى وجودها أخس الوجودات و أظلمها و أبعدها عن الله و ملكوته، و قد ورد فى الحديث النبوى(ص): أنّه تعالى ما نظر إلى الأجسام مذخلقها، و بما ذكرناه أيضاً اندفع التدافع بين حديثين مشهورين أحدهما كلّ مولود يولد على الفطرة و الآخر إنّ الله قد خلق الخلق فى ظلمة ثمّ رشّ عليها من نوره الحديث و اعلم يا حبيبى

---

* قوله: «فجميع العوالم و درجاتها هى منازل السائرين إلى الله تعالى» و اعلم أن السؤال الرابع من أسئلة خاتمة كتاب مصباح الانس فى السير المعنوى للإنسان و أقسامه مطلوب فى المقام جداً، فإن شئت فراجع (ط ١ من الرحلى المجرى، ص ٢٩٤ و ٢٩٥).

أنّه كما لابد من ورودك إلى هذا العالم الحسى فلابد لك فى الخلاص عنه و عن علائقه من معرفة الأُمور المحسوسة، لأنّ المهاجرة عنها أنّما يكون بالزهد فيها و هو لا يحصل إلا بمعرفتها و العلم بدنائتها و خسّتها، و لأنّ الدنيا و الآخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو و العلوّ و الدنائة والشرف والأُولوية و الأُخروية،و معرفة أحد المضافين يستلزم معرفة الآخر معاً، و كذا جهالة أحدهما مع جهالة الآخر؛ فمن لم يعرف الدنيا و خسّتها لم يعرف الآخرة و شرفها، و من لم يعرف الآخرة و شرفها كيف اختارها و اشتاق إليها، و لهذا و لوجوه أُخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الأجسام الطبيعية و أحوال المحسوسات لينتقلوا منها إلى ماوراء المحسوسات و ما بعد الطبيعيّات كما قال تعالى: «و لقد علمتم النشأة الاولى فلو لا تذكّرون».

## فصل (١٢)

## فى تذكران الموت حق و البعث حق

قد علمت من تضاعيف ما أسلفنا ذكره من انّ لكلّ شىء جوهرى حركة جبلّية نحو الآخرة، و تشوقاً طبيعيّاً إلى عالم القدس و الملكوت، و له عبادة ذاتية تقرباً إلى الله تعالى سيّما الإنسان لكونه أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون و الفساد، فله كما سبق مراراً انتقالات و تحوّلات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعىّ إلى آخر نشأته الطبيعيّة، ثمّ منها إلى آخر نشأته النفسانيّة و هلم إلى آخر نشأته العقليّة. و علمت أيضاً أنّ أوّل ما اقتضت النفس و توجّهت إليه تكميل هذه النشأة الحسيّة، و تعمير مملكة البدن بالقوى البدنيّة و الآلات، و البدن بمنزلة الراحلة أو السفينة لراكب النفس فى السفر إلى الله تعالى فى برّ الأجسام و بحر الأرواح، ثمّ إذا كملت هذه النشأة و عمرت هذه المرحلة عبرت منها و أخذت فى تحصيل نشأة ثانية، و دخلت فى منزل آخر أقرب إلى مبدئها و غايتها، و هكذا

تـتدرّج * في تكميل ذاتها و تعمير باطنها و تقوية وجودها بإمداد الله و عنايته، و كلّمـا ازدادت في قـوّة جوهرها المعنوي و اشتدت نقصت في صورتها الظاهرية و ضـعف وجودهـا الحسّي؛ فإذا انتهت بسيرها الذاتي و حركتها الجوهرية إلى عتبة بـاب مـن أبواب الآخرة ** عرض لها الموت عن هذه النشأة، و الولادة في النشأة الثانـية؛ فـالموت نهايـة السفر إلى الآخرة وبداية السفر فيها إلى غاية أُخرى هي النشـأة الثالثة. و قد مرّ أيضاً أنّ النفس الإنسانيّة في مبدء تكوّنها كالجنين في بطن الدنـيا و مشـيمة البدن فيتربّى شيئاً فشيئاً في هذه الدنيا كما يتربّى الجنين في بطن أُمّـه. و المـوت سـواء كان طبيعيّاً أو إراديّاً عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سـعة الآخـرة. فاتضـح و انكشف بما ذكرناه سابقاً ولا حقاً أنّ الموت أمر طبيعي للـنفس و كـلّ أمر طبيعي لشيء يكون خيراً و تماماً لـه، و كلّ ما هو خير و تمام لشيء فهو حقّ لـه؛ فثبت أنّ الموت حقّ للنفس. فأمّا الفساد و الهلاك الّذي يطرء الـبدن فأنّمـا هو أمر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعـرض تـبعاً للخيرات و الغايات الطبيعية؛ فالعدالة الإلهية تقتضي رعاية ما هو الأشـرف و الأفضـل؛ فالحـياة الروحانيّة للإنسـان أشرف من هذه الحياة الطبيعيّة البدنـية. عـلى أنّـك لـو نظـرت نظـراً حكيماً في البدن من حيث هو بدن طبيعي لوجدت قوامه و تمامه بالنفس و قواها، و هذيته و تشخصه بها، بل وجدته متّحداً بهـا اتّحاد المادّة المبهمة بالصورة المعيّنة، و اتحاد الناقص بالتام، و القوّة بالفعل؛ فلو فـرض تفـرّده بذاتـه دون النفس و قواها لم يبق لـه إنيّة و حقيقة إلا العناصر و الأجزاء المتداعية للافتراق، و هي بحالها كما كانت قبل الموت و بعده.

---

* قوله: «و هكذا يتدرج...» و الصواب: و هكذا تتدرّج.

** قولـه: «مـن أبواب الآخرية» و الصواب: من أبواب الآخرة. قوله: «هداية السفر» و الصواب: و بداية‌السفر.

واعـلم أنّ الأجسـام الواقعة تحـت تصرف النفوس* و الأرواح هى فى نفسها مضـمحلة مقهـورة مستهلكة، و كلّما كانت النفوس أشرف و أقوى كانت الأبدان المتصـرّفة فيها أضعف قوّة و أقلّ إنانية و أنقص وجوداً، و كلّما أمعنت النفس فى القـوّة و الحـياة والكمـال أمعن البدن فى الضعف و الموت و الزوال حتّى إذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلّية و زال، و هذا المعنى مشاهد فى الأجسام الطبيعـية، ألا تـرى أنّ جسـميّة الجماد أقوى و أحكم من جسمية النبات، و هى أقـوى مـن جسميّة الحيوان، و هى من جسميّة الإنسان بحسب تفاوت نفوسها و أرواحها فى القوة و التمام.

قال بعض العرفاء: إنّ الموت أثر تجلّى الحقّ لموسى النفس الناطقة فيندك جبل إنـية الـبدن اندكاكاً، و تجليه تعالى أنّما يكون فى عالم الملكوت للنفس الّتى قويت نسبتها إلى ذلك العالم، فعند ما قويت لشيء جهة الروحانيّة و الملكوتية اضمحلت مـنه جهـة الجسـمانيّة و الملـك لأنّهمـا ضدّان، و إنّ الدنيا و الآخرة ككفّتين** رجحان إحداهما يوجب نقصان الاُخرى،و هذا الّذى ادّعيناه غير منقوض بالفلك و مـا فيه لأنّ كمالات الأفلاك*** و الكواكب و خصائصها الكمالية كلّها من جهة نفوسـها لا مـن جهـة أجسادها؛ فإنّ امتناعها عن قبول الانقسام و دخول جسم فيها من خارج و ورود آفة و فساد و استحالة و غير ذلك كلّها ليس إلا من جهة نفوسـها لا مـن جهـة أجسـادها و لأجل قوّة أو صلابة فى جسميّتها إذلا طبيعة اُخـرى لهـا ولا قـوّة فـيها إلا ما يكون من لوازم نفوسها؛ فجسمية الفلك بما هى

---

* قولـه: «و اعلم أن الأجسام الواقعة تحت تصرّف النفوس...» راجع آخر الفصل الثامن من المرحلة الرابعة (ج ٢، ص ٥٥ من هذا الطبع)، حيث يقول: «ذكر إجمالى: كلّما كانت الصورة أشدّ فعلية...»

** قولـه: «ككفّتان» و الصـحيح: ككفّـتين. قوله: «و هذا الذى ادّعيناه...» أى من أنّ النفس كلّما كانت أقوى و أشرف كان البدن أضعف و أخسّ.

*** قوله: «كمالات الأفلاك» والصواب: لأن كمالات الأفلاك الخ.

مادة* لها لا بما هى جنس،و قد علمت الفرق بينهما مراراً هى أضعف الأجسام بل الفلك كلّه نفس إلا أنّ لـه أمراً شبيهاً بالهيولى الأولى و أو أرفع منها قليلا لتمكن فيه قبول الأوضاع و الحركات و أمّا أجسام الآخرة فقد علمت أنّها بعينها نفوسها، و علمت أنّ وجودها وجود إدراكى نفسانى و حياتها حياة ذاتية لاعرضية كهذه الأجسام المادية.

## حكمة الهية

إنّ الله تعالى قد جعل لواجب حكمته فى طبع النفوس محبّة الوجود و البقاء**، و جعل فى جبلّتها كراهة الفناء و العدم، و هذا حقّ لما علمت أنّ طبيعة الوجود خير محض و نور صرف، و بقاؤه خيرية الخير و نورية النور، و الطبيعة لم تفعل شيئاً باطلا، و كلّما ارتكز فيها لابد أن يكون لـه غاية يترتّب عليه و ينتهى إليها؛ فعلم من هذا أنّ محبّة النفوس للبقاء و كراهتها للموت ليست إلا لحكمة و غاية هى كونها على أتمّ الحالات و أكمل الوجودات، فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء و محبّة الدوام دليل على أنّ لها وجوداً أخرويّاً باقياً أبد الدهر، و ذلك لأنّ بقائها فى هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل؛ فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لكان ما ارتكز فى النفس و أودع فى جبلّتها من محبّة البقاء السرمدى و الحياة الأبديّة باطلا ضائعاً، و لا باطل فى الطبيعة كما قالته الحكماء الإلهيّون.

---

* قوله: «بما هى مادّة...» أى بما هى مادّة و بشرط لا، لا بماهى جنس و لا بشرط. و قوله: «بل الفلك كلّه نفس...» فى العبارة سقط و صوابها هكذا: بل الفلك كلّه نفس إلا أن له أمراً شبيهاً بالهيولى الأولى.

** قوله: «إن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته فى طبع النفوس محبّة الوجود و البقاء...» قال الشيخ الرئيس ـ قدّس سرّه ـ فى نفس الشفاء (الفصل الأول من المقالة الثانية، ص ٢٩۴ من الطبع الأول الرحلى؛ و ص ٧٧ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه): كان حبّ الدّوام أمراً فائضاً من الإله على كلّ شىء الخ.

## عقد و حل

و لك أن تقول: إذا كان موت البدن فى هذه النشأة الفانية حياة النفس في النشأة الباقية، و إنّ للنفس توجّهاً جبلّياً إلى الانتقال إلى عالم الآخرة عن هذا العالم، و حركة ذاتية جوهرية إلى القرب من الله تعالى و الدخول فى عالم الأرواح و الاجتناب عن دار الظلمات و الحجب الجسمانية؛ فإنّ التجسّم عين الحجاب و الظلمة و الجهل فما سبب كراهة النفوس و توحّشها عن الموت و طرح الجسد، و فيه تعرى النفس عن ثُفله* و كثافته، و خلاصها عن الحبس و انطلاقها عن السجن و قيده.

فنقول: فى كراهة الموت البدنى للنفوس الإنسانية سببان فاعلى و غائى، أمّا السبب الفاعلى فهو إنّ أوّل نشئات النفس هى هذه النشأة الطبيعية البدنية. و لها الغلبة على النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه؛ فيجرى عليها أحكام الطبيعة البدنية و يؤثر فيها كلّما يؤثر فى الجوهر الحسىّ و الحيوان الطبيعى من الملائمات و المنافيات البدنية. و لهذا تتألّم و تتضرر بتفرق الاتصال و الاحتراق بالنار و أشباه ذلك لامن حيث كونها جواهر نطقية و ذوات عقليّة بل من حيث كونها جواهر حسيّة و قوى تعلّقية؛ فتوحّشها من الموت البدنى و كراهتها أنّما يكون بحصّة لها من النشأة الطبيعية، و هى متفاوتة بحسب شدّة الانغمار فى البدن و الانكباب فيه. على أنا لانسلم الكراهة عند الموت الطبيعى الّذى يحصل فى آخر الأعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية، و أمّا ما يقتضيه العقل التام و قوّة الباطن و غلبة نور الإيمان بالله و اليوم الآخر و سلطان الملكوت فهو محبّة الموت الدنيوى و التشوق إلى الله و مجاورة مقربيه و ملكوته، و التوحّش عن حياة الدنيا و صحبة الظلمات و مجاورة المؤذيات؛ فالعارف يتوحّش من صحبة حيوانات الدنيا توحّش الإنسان الحىّ من مقارنة الأموات و أصحاب القبور. و أمّا السبب الغائى و الحكمة فى كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الّذى هو بمنزلة المركب

---

* قوله: «تعرّى النفس عن ثُفله» ثُفل بالضم: كنجاره و دُرد از هر چيز (منتهى‌الأرب).

فى طريق الآخرة، و صيانته عن الآفات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية و العملية إلى أن يبلغ كمالها الممكن، و كذا إرادة الله تعالى تعلّقت بإبداع الألم و الإحساس به فى غرائز الحيوانات، و الخوف فى طباعها عمّا يلحق أبدانها من الآفات العارضة و العاهات الواردة عليها حثاً لنفوسها على حفظ أبدانها و كلالة أجسادها و صيانة هياكلها من الآفات العارضة لها. إذ الأجساد لا شعور لها فى ذاتها و لا قدرة على جرّ منفعة أو دفع مضرّة. فلولم يكن الألم و الخوف فى نفوسها لتهاونت النفوس بالأجساد و خذلتها و أسلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها و انقضاء آجالها، و هلكت فى أسرع مدّة قبل تحصيل نشأة كمالية برزخية و تعمير الباطن، و ذلك ينافى المصلحة الإلهيّة و الحكمة الكلية فى إيجادها و ليس الأمر فى الآلام و الأوجاع المودعة فى الحيوانات كما ظنّه قوم من التناسخية من أنّها من باب العقوبة لها بل لما ذكرناه.

## فصل (١٣)

## فى الاشارة الى حشر جميع الموجودات حتى الجماد و النبات الى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية

اعلم أنّ الممكنات كما مرّ على طبقات: أُوليها المفارقات العقلية و هى صور علم الله.

و ثانيها: هى الأرواح المدبرة تدبيراً كلياً للأجرام العلوية و السفلية المتعلّقة بها ضرباً من التعلق.

و ثالثها: الأرواح المدبرة تدبيراً جزئيّاً، و النفوس الخيالية المتعلّقة بالأجسام السفلية البخارية و الدخانية أو النارية منها و ضرب من الجنّ و الشياطين.

و رابعها: هى النفوس النباتية.

و خامسها: الطبائع السارية فى الأجسام المنقسمة بانقسامها.

و سادسها: الأجسام الهيولوية و هى الغاية فى الخسة و البعد عن المبدء الأوّل

و جميعها محشورة إليه تعالى، و نحن بصدد إثبات هذا المطلب إجمالاً و تفصيلا بتوفيق ربّنا الأعلى.

فنقول: أمّا الوجه الإجمالى فهو كما مرّ أنّه تعالى لم يخلق شيئاً إلا لغاية، و ما من ممكن إلا وله فاعل و غاية، و من الموجودات و هى المركّبات ما لـه علل* أربع: الفاعل و الغاية و المادة و الصورة، و لكلّ غاية غاية أُخرى ولا يتسلسل إلى غير النهاية بل ينتهى إلى غاية أخيرة لا غاية لها، كما إنّ لكلّ مبدء مبدء حتى ينتهى إلى مبدء أوّل لا مبدء له، و قد ثبت بالبرهان أنّ بارىء الكلّ لاغاية فى فعله سوى ذاته، و إنّه غاية‌الغايات كما أنّه مبدء المبادى، ولا شكّ أنّ غاية الشىء ماله أن يصل إليه إلا لمانع خارجى و كلّما لايمكن الوصول إليه لم يكن إطلاق الغاية عليه إلا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة، و قد فرضناها غاية هذا خلف، فثبت بما ذكرناه أنّ جميع الممكنات بحسب الطبائع و الغرائز طالبة إيّاه تعالى منساقة إليه متحركة نحوه إنسياقاً معنوياً و حركة ذاتية، و هذه الحركة و الرغبة لكونهما مرتكزتين فى ذاتها من الله لم تكونا هباءً و عبثاً ولا معطلا؛ فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتّبة عليها إلا لعائق قاصر، و القسر لكونه خلاف الطبع لايكون دائمياً بل منقطع كما سبق بيانه؛ فيزول القواسر و الموانع و لو بعد زمان طويل فتعود الأشياء كلّها إلى غاياتها الأصلية، و غاية الشىء أشرف لامحالة من ذلك الشىء فغاية كلّ جوهر هى أقوى جوهرية و أتمّ وجوداً و أشرف مرتبة من ذلك الجوهر، و هكذا ننقل الكلام إلى تلك الغاية حتّى تنتهى إلى غايه أخيرة لاأشرف منها ولا غاية بعدها دفعاً للتسلسل، و هى غاية الغايات و منتهى الحركات و الرغبات و مأوى العشّاق الالهيّين و المشتاقين و ذوى الحاجات؛ فالكلّ محشور إليه تعالى و هو المطلب.

و أمّا البيان التفصيلى فلنورده فى دعاوى:

---

* قوله: «له علل...» فى العبارة سقط، و تمامها هكذا: له علل أربع: الفاعل و الغاية و المادّة و الصورة.

الدعوى الأُولى في حشر العقول الخالصة إلى الله تعالى قد سبق مراراً أنّها مستهلكة الهويّات في هويّته تعالى، و أنّها باقية ببقاء الله راجعة إليه، و لنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين:

الأوّل أنّ هويّاتها وجودات صرفة و إنيات محضة لا يشوبها عدم، و أنوار خالصة لايخالطها ظلمة، و إنّما التفاوت بينها و بين نور الأنوار بالنقص و التمام و كذابين بعضها مع بعض ليس إلا بالشدة و الضعف، و متى كانت كذلك كان لها اتّصال معنوى و لم تكن معزولة الهويّات عن الهويّة الإلهيّة، و لأنّ تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء و أحقّ به منه.

البرهان الثاني أنّ قاعدة الإمكان الأشرف يقتضي أن يكون بين المبدء الأوّل و ما فرض أقرب الموجودات إليه اتّصال معنوى. و كذا بين الموجود و ما يتلوه، و هكذا إلى آخر الإنيات المحضة و الأنوار الصرفة؛ فيكون الكلّ كأنّه ذات واحدة لها اتّصال واحد متفاوتة المراتب في شدّة الإشراق و كمالية الوجود، و لها جنبة عالية غير متناهية في الشدّة، و جنبة أُخرى متناهية في الشدّة مع عدم تناهيها في المدّة و العدّة، و ذلك لأنّه لولم يكن بينها هذا الاتّصال يلزم انحصار غيرالمتناهي بين حاصرين كما بيناه، ولا مخلص إلا بكونها من مراتب الالهية و درجات الربوبية كما أُشير إليه بقوله تعالى: «رفيع الدرجات ذوالعرش» فهى واصلة إليه راجعة إلى ذاته.

البرهان الثالث أنّ العقل حيث لاحجاب بينه و بين الحقّ تعالى له أن يشاهد بذاته ذات الأوّل لكن لاعلى وجه الاكتناه و إلا لكان محيطاً به قاهراً عليه هذا محال، و إذ لاواسطة بينهما و لا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلّى الحقّ عليه بصريح الذات إذ لا جهة أُخرى ولا صفة زائدة؛ فذاته تعالى متجلّ بذاته على العقل الأوّل فذات العقل الأوّل هى صورة هذا التجلّي إذ ليس له قابل للتجلّي غير ذاته؛ فما به التجلّي و المتجلّي و المتجلّى له كلّها شيء واحد، و ليس هناك أمران ذات العقل و تجلّي الحقّ له إذ يمتنع أن يصدر عنه تعالى بجهة

واحدة صورتان صورة العقل و صورة التجلّي، و يستحيل أن يتكرّر وجودان لشيء واحد؛ فثبت من ذلك أنّ وجود العقل بعينه عبارة عن تجلّيه تعالى بصورة ذاته عليه، و صورة ذات الحقّ ليست بأمر مغاير لذاته؛ فذات العقل كأنّها صفحة مرآة يترائى فيها صورة الأوّل، و كما ليس في صفحة المرآة لون و لا شيء وجودي إلا الصورة المرئية، ولا الصورة المرئية أمر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هويّة إلا صورة هويّة الأوّل، و الصورة ليست بأمر مفارق لذي الصورة، ولا تفاوت جهة فيها إلا كونها مثالاً له و حكاية عنه، و هو ذاتها و حقيقتها فالذات الإلهية هي حقيقة العقل و العقل مثالها، و كلّ ذي حقيقة راجع إلى حقيقته، فالعقل الأوّل محشور إليه تعالى، و كذا العقول البواقي محشورة إليه بالبيان المذكور لأنّ المحشور إلى المحشور إلى شيء محشور إلى ذلك الشيء .

البرهان الرابع قد مرّ في مباحث العقل و المعقول من الفنّ الكلّي البرهان على ثبوت الاتّحاد بين العاقل و معقوله بالذات، و ثبت في مباحث علمه تعالى أنّ المفارقات العقليّة هي بعينها علومه التفصيليّة بالأشياء لا بصورة زائدة عليها، فإذا كانت ذاتها عين عقله تعالى بالموجودات و عقل الشيء كما علمت غير مبائن عنه فهي لا محالة راجعة محشورة إليه تعالى صائرة إيّاه.

البرهان الخامس قد سبق في مباحث علم الله تعالى أنّ الصور العقليّة الإلهيّة قائمة بذاته تعالى قواماً ذاتياً لاعلى وجه الحاليّة و المحلّية، و أنّها من لوازم ذاته الغير المجعولة الثابتة له باللاجعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة إليه تعالى؛ فثبت بهذه البراهين أنّ عالم العقل و الصور الالهية و الأنوار المفارقة كلّها عائدة إليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله، و الله معادها كما أنّه مبدأها.

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة إلى الله تعالى هذه النفوس إمّا كاملة كمالا عقليّاً أو ناقصة. أمّا النفوس الكاملة فهي الّتي خرجت ذاتها من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل فصارت النفس عقلا بالفعل، و كلّما صارت النفس

عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها و اتّحدت بالعقل الّذى هو كمالها فحشرت إليه، و كلّما كان محشوراً إلى العقل كان محشوراً إليه تعالى لأنّ المحشور إلى المحشور إلى شيء كان محشوراً إلى ذلك الشيء؛ فالنفوس الكاملة محشورة إليه تعالى و هو المطلوب، و أمّا النفوس النطقية الناقصة فلا يخلو إمّا أن تكون مشتاقة إلى الكمال العقلى أولا، و النفوس الغير المشتاقة إلى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها إليه بحسب أصل الفطرة كما هو حال الأنعام، أو من جهة أمر عارض عليها كما قال تعالى: «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» فهى محشورة إلى عالم متوسّط بين العقلى و المادى و هو عالم الأشباح المقدارية و عالم الصور المحسوسة المجردة، و هى قوالب و حكايات و ظلال لما فى العالم العقلي من الصور العقلية، و بها قوامها و دوامها و كيفيّة حشرها ككيفيّة حشر سائر النفوس البهيمية و السبعية «إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً» و سيجيء حال معاد النفوس الحيوانية، و أمّا النفوس المشتاقة إلى العقليات الغير البالغة إلى كمالها العقلى فهى مترددة فى الجحيم معذبة دهراً طويلا و قصيراً بالعذاب الأليم، ثمّ يزول عنها الشوق إلى العقليات إمّا بالوصول إليها* إن تداركته العناية الإلهية بجذبة ربّانية أو شفاعة ملكية أو إنسانيّة لقوّة الشوق و ضعف العلائق، أو بطول المكث فى البرازخ السفلية و الاستيناس إليها فيزول عنها العذاب و يسكن عند المآب إمّا إلى الدرجة العليا و إما إلى المهبط الأدنى فيحشر إلى الله من جهة أخرى من غير تناسخ كما سيظهر.

الدعوى الثالثة فى حشر النفوس الحيوانيّة هذه النفوس الحيوانيّة إن كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حدّ الحسّ فقط فهى عند فساد أجسادها لاتبطل بل باقية فى عالم البرزخ محفوظة بهويّاتها المتمايزة محشورة فى صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية، و أشخاص كل نوع منها مع كثرتها و تميزها و تشكلها

---

* قوله: «أو بالوصول إليها...» العبارة محرّفة، صحيحها هكذا: «إمّا بالوصول إليها إن تداركته العناية الإلهيّة» و اعلم أن هذا الكلام ناظر إلى التكامل البرزخى، فتبصّر.

بأشكالها و أعضائها المناسبة لها المتّفقة بحسب نوعها المختلفة بشخصياتها واصلة إلى مبدء نوعها و ربّ طلسمها، و هومن العقول النازلة في الصف الأخير من العقليات؛ فإنّ لكلّ نوع من أنواع الحيوانات* و غيرها من الأجسام الطبيعية عقلا هو مبدأها و غايتها كما سبق بيانه؛ فإذا كان الأمر هكذا فلامحالة يكون أفراد كلّ نوع طبيعي متصلة إلى مبدأها الفاعلي و الغائي، لكن هذه العقول العرضية الأخيرة الّتي ليست بعدها عقل آخر بعضها أشرف من بعض، ولأجل ذلك كانت الأنواع الطبيعية بعضها أشرف لأنّ شرافة العلّة المؤثرة يوجب شرافة المعلول؛ فمن تلك العقول مالم يتوسّط بينه و بين معلوله الطبيعي شيء آخر لغاية نزوله العقلي؛ فحكمه حكم النفوس المباشرة للأجسام إلا أنّ النفس ليست لهارتبة الإبداع للجسم بل التدبير و التصريف بخلاف العقل. و منها ما يتوسّط بينها و بين طبيعة معلوله نفس إنسانية إن كان في غاية الشرف و هو ربّ نوع الإنسان، أو نفس حيوانية و هو دونه في الشرف، أو نفس نباتية و هو أنزل منهما جميعاً و أرفع من العقول النازلة الّتي هي مبادي الطبائع الجمادية؛ فالعقول الّتي هي مبادي الطبائع الحيوانية الّتي لها نفوس خيالية بالفعل ترجع تلك النفوس إليها مع بقاء تعدّدها و امتياز هوياتها الشخصية، فهي بشخصياتها محشورة كلّ طائفة من أفراد نوع واحد إلى العقل الّذي هو مبدأ نوعها، و أمّا النفوس الحيوانية الّتي هي حساسة فقط و ليست ذات تخيّل و حفظ بالفعل فهي عند موتها و فساد أجسادها ترجع إلى مدبرها العقلي، لكن لا يبقى امتيازها الشخصي و كثرة هويتها المتعدّدة بتعدّد أجسادها بل صارت كلّها موجودة بوجود واحد متّصلة بعقلها لأنّها بمنزلة أشعة نيّر واحد انقسمت و تعدّدت بتعدّد الروازن الداخلة هي فيها فإذا بطلت الروازن زال التعدد بينها و رجعت إلى وحدتها الّتي كانت لها عند المبدء؛ فهكذا كيفيّة حشر هذه النفوس الحساسة و ذلك كرجوع القوى الحساسة و غيرها المتفرّقة في

---

* قوله: «فإن لكلّ نوع من أنواع الحيوانات...» ناظر إلى المثل الإلهيّة.

مواضع البدن المجتمعة عندالنفس، و من نظر إلى حال الحواس الخمس و افتراقها في أعضاء البدن و اتّحادها في الحسّ المشترك هان عليه التصديق بأنّ النفوس الحسّاسة الجسمانية المتعدّدة بتعدّد الأبدان و هي الّتي لااستقلال لها في الوجود بلاقابل إذا فسدت قوابلها؛ فهي لامحالة مرتبطة بفاعلها و اتّحاد الفاعل يوجب اتّحاد الفعل و إنّما يتعدّد بتعدّد القابل بالعرض؛ فإذافسدت القوابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصلية الّتي له من جهة الفاعل. فافهم هذا فإنّه نافع جداً؛ فإذن حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلّة في وجودها حكم سائر القوى النفسانيّة لذات واحدة في أنّ وجودها وجود رابطي، و أنّها غير مدركة لذاتها كقوّة البصر و السمع و غيرهما فينا؛ فإنّ قوّة البصر مثلا ليست لها هويّة مستقلّة و للسمع هويّة أخرى مستقلّة و إلا لأدركت كلّ واحدة منها ذاتها بل النفس الدراكة الحاضرة لذاتها هي الهويّة الجامعة لهويات القوى يدرك بها غيرها؛ فالباقية بذاتها في القيامة و في النشأة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها، و أمّا سائر قواها فهي باقية ببقائها لأنها متّصلة بها متّحدة بوحدتها؛ فكذلك حكم النفوس الحيوانيّة الغير القائمة المستقلّة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها؛ فهي عند ارتفاع تكثرها الّذي لأجل تكثر أجسادها رجعت إلى مبدئها و أصلها متّحدة فيه كارتجاع المشاعر و القوى بمبدئها الجامع الإدراكي عند فساد مواضعها و آلاتها متحدة به باقية ببقائه.

### تنبيه

اعلم أنّ من الناس من زعم أنّ الأرواح الإنسية أيضاً كالأرواح الجزئية للحيوانات الدنيّة و النباتات تتّحد بعد خراب أجسادها، و شبّهها بالمياه الواقعة في الكيزان و الجرّات إذا انكسرت الأوعية و صارت هي متّصلة واحدة و واصلة إلى الحوض العظيم، و هذا زعم باطل و وهم فاسد. و قياس تلك الأرواح بهذه الأرواح الجزئية السارية في الأجسام قياس مغالطي و هي مبناه عدم الفرق بين الانقسام و التعدّد الحاصل بسبب القوابل و بين الانفصال و التكثر الّذي بسبب

المبادی الذاتیة، و ذلك لأنّه ذكر الشیخ العربی فی الباب الثانی و ثلاثمائة من الفتوحات بقوله: اعلم أنّ الناس اختلفوا فی هذه المسألة یعنی فی أرواح صور العالم هل هی موجودة عن الصور أو قبلها أو معها، و إنّ منزلة الأرواح من صور العالم كمنزلة أرواح صور أعضاء الإنسان الصغیر كالقدرة روح الید؛ والسمع روح الأذن، و البصر روح العین. و التحقیق فی ذلك عندنا أنّ الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة فی حضرة الإجمال غیر مفصّلة بأعیانها مفصّلة عند الله فی علمه؛ فكانت فی حضرة الإجمال كالحروف الموجودة بالقوّة فی المداد فلم یتمیز لانفسها و إن كانت متمیزة عندالله مفصلة فی حال إجمالها؛ فإذا كتب القلم فی اللّوح ظهرت صور الحروف مفصّلة بعد ما كانت مجملة فی المداد؛ فقیل هذا ألف و دال و جیم فی البسائط و هی أرواح البسائط. و قیل هذا قام و هذا زید و هذا خرج و هذا عمر،و هی أرواح الأجسام المركّبة. و لمّا سوّی الله صور العالم أیّ عالم شاء و أراد، كان روح الكلّ كالقلم فی الیمین الكاتبة. و الأرواح كالمداد فی القلم، و الصور كمنازل الحروف فی اللّوح. فنفخ الروح فی صور العالم فظهرت الأرواح متمیّزة بصورها؛ فقیل هذا زید و هذا عمر و هذا فرس و هذا فیل و هذا حیة و كلّ ذی روح و ما ثمّ إلا ذو روح لكنّه مدرك و غیر مدرك. فمن الناس من قال: إنّ الأرواح فی أصل وجودها متولّدة من مزاج الصور. و من الناس من منع ذلك، و لكلّ واحد وجه* ینتمی إلیه فی ذلك، و الطریق الوسطی ما ذهبنا إلیه و هو قوله تعالی: «ثمّ أنشاناه خلقاً آخر» و إذا سوّی الله الصورة الجسمیة ففی أیّ صورة شاء من الصور الروحیّة ركّبها، إن شاء فی صوره خنزیر أو كلب أو إنسان أوفرس علی ما قرّره العزیز العلیم، فثمّ شخص الغالب علیه البلادة و البهیمیة فروحه روح حمار، و به یدعی إذ ظهر حكم ذلك الروح فیقال فلان حمار، و كذا

* قوله: «و لكل واحد وجه...» العبارة بصورتها الصحیحة هكذا: و لكل واحد وجه ینتمی إلیه فی ذلك و الطریق الوسطی ما ذهبنا إلیه الخ.

كلّ ذى صفة يدعي إلى كتابها فيقال فلان كلب و فلان أسد و فلان إنسان، و هو أكمل الصفات و أكمل الأرواح قال تعالى: «الّذى خلقك فسوّاك فعدلك» و تمّت النشأة الظاهرة فى أىّ صورة مّا شاء ركّبك من صورة الأرواح فنسبت إليها كما ذكرناه و هى معينة عندالله؛ فامتازت الأرواح بصورها. ثمّ إنّها إذا فارقت هذه المواد فطائفة من أصحابنا يقول: إنّ الأرواح تتجرّد عن المواد تجرّداً كلّيّاً و تعود إلى أصلها كما تعود شعاعات الشمس المتولّدة عن الجسم الصقيل إذا صدئ إلى الشمس، و اختلفوا هاهنا على طريقين فطائفة قالت لا تمتاز بعد المفارقة لأنفسها كما لاتمتاز ماء الأوعية الّتي على شاطيء النهر إذا انكسرت فرجع ماؤها إلى النهر. وقالت طائفة أُخرى: بل تكتسب بمجاورة الجسم هيئات رديّة و حسنة فتمتاز بتلك الهيئات إذا فارقت، كما إنّ ذلك الماء إذا كان فى الأوعية أُمور تغيّره عن حالته إمّا فى لونه أو رائحته أو طعمه فإذا فارق الأوعية صحبته فى ذاته ما اكتسبته من الصفة، و حفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة، و وافقو فى ذلك بعض الحكماء. و طائفة قالت: الأرواح المدبرة لاتزال مدبرة فى عالم الدنيا فإذا انتقلت إلى البرزخ دبّرت أجساداً برزخية و هى الصور الّتي يرى الإنسان نفسه فيها فى النوم، و كذلك الموت و هو المعبر عنه بالصور ثمّ يبعث يوم القيامة فى الأجسام الطبيعية كما كانت فى الدنيا. و إلى هنا انتهى خلاف أصحابنا فى الأرواح بعد المفارقة، و أمّا اختلاف غير أصحابنا فى ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت ألفاظه.

و إنّما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية و إن كان فيها بعض أشياء مخالفة لها.

منها أنّه حكم بتقدّم وجود الصورة* الجسمية على وجود الأرواح المدبرة لها،

---

* قوله: «منها أنه حكم بتقدّم وجود الصورة...» أقول: الحق أن هذه الإيرادات غيرواردة على الشيخ الأكبر، و الأمر أشمخ ممّا تفوّه به صاحب الأسفار فى الاعتراض عليه. و العجب منه ـ قدّس سرّه ـ مع

و قد علمت أنّ تلك الأرواح أعني النفوس بحسب ذاتها متقدّمة على الأبدان ضرباً من التقدّم، و هي المخصّصة للأبدان بهيئاتها و أشكالها و أعضائها الّتي تناسب لمعانيها و صفاتها الذاتية و فصولها المنوّعة لتكون مظهراً لحقائقها و موضوعة لأفاعيلها و قابلة لأعمالها الّتي بها يخرج كمالاتها من القوّة إلى الفعل، فالأبدان تابعة في الوجود للأرواح بالذات لا بالعكس و إن كانت هي أيضاً مفتقرة إليها في طلب الكمال و ظهور الأفعال، و المراد من الصورة في قوله تعالى: «في أي صورة ما شاء ركّبك» هي الصورة الجسمية الدنيويّة، و الّذي ذكره من أنّ الشخص الغالب عليه البلادة روحه روح حمار صحيح لكن جسده أيضاً جسد حمار تابع لروحه، و ذلك أعم من أن يكون في هذه النشأة* بحسب الفطرة الأصلية كهذا النوع المعهود في الدنيا أو في النشأة الآخرة بحسب ما اكتسبته النفس الآدميّة من الصفات البهيمية في الفطرة الثانية فتحشر في الآخرة بصورة تلك البهيمة، و بالجملة هيئات الأبدان تابعة لهيئات النفوس في كلتا النشأتين.

و منها أنّه يظهر من كلامه أنّ الصورة الّتي يبعث فيها الإنسان يوم القيامة هي بعينها الصورة الطبيعية الّتي كانت** في الدنيا، و قد علمت أنّه ليس كذلك و أنّ الدنيا و الآخرة نشأتان مختلفتان في نحو الوجود، و أنّ الصورة المبعوثة من الإنسان في القيامة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة في الآخرة كما مرّ.

و منها أنّه كان يجب عليه أن يفرّق بين الأرواح الكلّية و الأرواح الجزئية في الأحكام الّتي ذكرها، بل بين الأرواح الثلاثة أعني الأرواح العقلية النطقية، و الأرواح الحيوانية الخيالية، و الأرواح الحيوانية الحسّية على مراتبها، و أنّ أيّها متميزة الوجود بعد مفارقة الأجساد، و أيّها غير متميّزة بعدها، و الّذي ذكره

---

فخامة شأنه كيف خفي عليه ما استجنّ في مطاوي كلمات صاحب الفتوحات؟!

* قوله: «من أن في هذه النشأة» الصواب: من أن يكون في هذه النشأة.

** قوله: «الطبيعية كانت» والصواب: الطبيعية الّتي كانت.

طائفة من أنَّ الأرواح غير متميّزة بعد المفارقة لأنفسها بل هى كمياه الأوعية إذا انكسرت فاتّحدت حكم صحيح إلا أنه مختصّ بالأرواح الجزئية الحسيّة و ما دونها من الأرواح النباتية و غيرها، و ليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين أعنى العقليّة و الخياليّة لأنهما مستقلتان فى الوجود ليستا ساريتين فى الأجساد ليكون تميزهماو تعدد هما تابعين لتعدد الأجساد و تميزها، فهما بعد فساد هذه الأجساد متكثرة الأفراد متميّزة الذوات و الوجودات، نعم لهما و لغيرهما كينونة أُخرى فوق العالمين و هى وجودها الإجمالى فى مبدء عقلى و جوهر قدسى مسمى بالقلم الإلهي؛ فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره و قد سبق تحقيقه.

الدعوى الرابعة فى حشر القوى النباتية أمّا نفوس النباتات فدرجتها أدنى من النفوس الحيوانيّة لكونها عديمة الحواس سيما اللّطيفة منها، و هى أرفع درجة من الطبائع الجمادية و العنصرية لأنّ لها ضرباً من الشعور اللّمسى كما يشاهد من أفاعيلها، و لهذا يستحقّ إطلاق إسم النفس عليها؛ فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية إذ لها فى هذا الوجود الطبيعى ضرب من الترقّى و الاستكمال و التقرّب إلى المبدء الفعّال، و نوع منها و هى السارية فى النطف الحيوانيّة تنتهى فى الاستكمال إلى درجة الحيوان، و نوع منها ما يتخطّى عن هذه الدرجة أيضاً خطوة أُخرى إلى مقام الإنسانيّة فيكون حشرها أتم و قيامها فى القيامة أرفع، و دنوها عندالله أقرب، و أمّا ما سوى هذين النوعين و هى المقتصرة فى حركاتها و سعيها على تحصيل الكمال النباتى فيكون معادها عند فساد أجسادها إلى مقام أنزل و حشرها إلى مدبر عقلى أدنى بالقياس إلى المدبرات العقليّة الّتى لأنواع الحيوانات على تفاوت مراتبها فى الشرف العقلى.

قال معلّم الفلاسفة فى كتاب معرفة الربوبيّة: فإن قال قائل: إن كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها فأين تذهب تلك القوّة أو تلك النفس.

قلنا: تصير إلى المكان الّذى لم يفارقه و هو عالم العقلي و كذا إذا فسد الجزء

البهيمی تسلك النفس الّتی فيها إلی أن تأتی العالم العقلی، و إنّما تأتی ذلك العالم لأنّ ذلك العالم هو مكان النفس و هو العقل، و العقل ليس فی مكان فالنفس إذن ليست فی مكان؛ فإن لم يكن فی مكان فهی لامحالة فوق و أسفل، و فی الكلّ من غير أن تنقسم و تتجزّی بتجزّی الكلّ فالنفس فی كلّ مكان و ليست فی مكان انتهی كلامه.

أقول: ينبغی أن يعلم أنّ صورة النبات إذا قطع من أصله أوجفّ تسلك أوّلا إلی عالم الصور المقدارية بلا هيولی، و ينتهی منه إلی العالم العقلی كما ذكره المعلّم؛ فإذا انتهت إلی ذلك العالم الصوری فتصير إمّا من أشجار الجنة* إن كانت ذات طعم جيد كالحلاوة و نحوها طيّبة الرائحة أو من أشجار الجحيم إن كانت رديّة الطعم مرّة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقّوم طعام الأثيم، و أصول هذه الأشجار تنتهی إلی سدرة المنتهی عندها جنّة المأوی إذ يغشی السدرة ما يغشی، كما أنّ جميع النفوس تنتهی أوّلا إلی النفس الكلّية الّتی فوقها العقل الكلّی و هو مأوی النفوس الكلّية كما أنّها منتهی النفوس الجزئيّة.

قال الفيلسوف** الأعظم: إنّ كلّ صورة طبيعية فی هذا العالم هی فی ذلك العالم إلا أنّ هناك بنوع أفضل و أعلی و ذلك أنّها هاهنا متعلّقة بالهيولی و هی هناك بلاهيولی، و كل صورة طبيعية هنا فهی صنم للصورة الّتی هناك الشبيهة بها؛

---

* قوله: «فتصير إمّا من أشجار الجنّة...» شجرة طوبی صورة العلم، و شجرة الزقّوم فی مقابلها كما سيأتی فی الفصل الثالث و الثلاثين؛ و بحكم السنخية بين طوبی و تلك الأرواح النباتيّة الطيبة يحصل الاتصال والاجتماع بينهما و يزداد المؤمن العالم بالمعارف الإلهيّة التذاذاً و ابتهاجاً، و علی هذا المنوال شجرة الزقّوم و تلك الأرواح الخبيثة النباتية، و المطلب له شأن علمی جداً و بعض الإيماءات القرآنية و الإشارات الروائيه و الإيماضات العرفانية، بل الإشراقات البرهانيّة معاضدة له.

** قوله: «قال الفيلسوف...» العبارة بصورتها الصحيحة الكاملة هكذا: قال الفيلسوف الأعظم إن كل صورة طبيعية فی هذا العالم هی فی ذلك العالم الخ.

فهناك* سماء و أرض و هواء و نارو ماء، و إن كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات أيضاً.

فإن قال قائل: إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك؟ و إن كانت ثمّة نار و أرض فكيف هما هناك؟ فإنّه لايخلو من أن يكونا إمّا حيّين أو ميّتين؛ فإن كانا ميّتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليهما هناك؛ و إن كانا حيّين فكيف يحييان هناك؟

قلنا: أمّا النبات فنقدر أن نقول إنّه هناك حيّ لأنّه هاهنا أيضاً حيّ، و ذلك أنّ في النبات كلمة محمولة على حياة و إن كانت كلمة النبات الهيولاني حياة؛ فهي إذن لا محالة نفس ما أيضاً فأحرى أن يكون في النبات الّذي في العالم الأعلى و هو النبات الأول إلا أنّها فيه بنوع أعلى و أشرف انتهى كلامه. و استفيد من كلامه في هذا الموضع و في غيره من المواضع أنّ لهذا النبات الطبيعي صورتين أخريين إحداهما موجودة في عالم النفوس أعني الصور المحسوسة بلا مادّة و الأُخرى و هي المراد بالنبات الأوّل و سننقل من كلامه ما يدلّ على أنّ لهذه الأرض و الماء و غيرهما من الصور الطبيعية كلمات نفسانيّة؛ فقد ثبت و تحقّق أنّ لصور هذه الأجسام الميتة هاهنا المقبورة في مقبرة الهيولى بعثاً و حشراً في عالم و عوداً إلى النشأة الثانية و منها إلى معاد النفوس و سنزيدك لهذا ايضاحاً.

الدعوى الخامسة في حشر الجماد و العناصر. يجب عليك أيّها الحبيب الراغب إلى إدراك هذه الغوامض و كشف هذه الخبايا القاصرة عن دركها أذهان أكثر الحكماء و الكبار فضلا عن سائر النظار فكيف من دونهم من أُسراء الوهم أن تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية** الّتي أكثرها ذكرنا في هذا الكتاب الّذي

---

* قوله: «الشبيهة فهناك...» والصواب: الشبيهة بها فهناك الخ.

** قولــه: «أن تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية...» تلك القواعد الوجوديّة هي الأصول الآتية التي يذكرها المصنف في هذا الفصل حيث يقول لهذا أصل. فيقول بعده فهذا أيضاً أصل. فذكر ثلاثة

فـيه قـرة‌أعين أولى الألباب؛ فتذكر أوّلا أنّ للوجود فى ذاته حقيقة واحدة بسيطة لااختلاف فيها إلا بالتقدُّم و التأخّر و الكمال و النقص و هى مع صفاتها الكماليّة الّـتى هـى عـين ذاتها من العلم و القدرة و الإرادة و غيرها موجودة فى كلّ شيء بحسـبه؛ فهـى فى الذات الأحدية الإلهية مقدّسة عن شوب العدم والقصور من كلّ الوجـوه، و كذلـك فى الـثوانى العقلية و المقامات القدسية و السرادقات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولية بوصولها إلى تمامها العلّىّ و كمالها الوجوبى؛ فلم تبق فيها شـائبة قصـور إمكـانى أوفقـر نقصـانى فى نفس الأمر لأنّها قد انجبرت بالكمال القـيّومى و التسـلّط الإشـراقى و لهـذا يقال لها: الكلمات التامات، و بعد مراتبهم مراتـب الموجـودات الناقصة الّتى يشوبها أعدام خارجية و هى الحرية بأن يسمى بمـا سوى الله، ولا يخلو شيء منها مادام كونها التجدّدى من نقص وجودى و عدم زمـانى، و آخر الدرجات الوجودية نقصاناً و قصوراً هى الأجسام الطبيعية، و هى مـع أنهـا مـن حيـث حصتها من الوجود عين العلم و القدرة و الحياة إلا أنها لما انتشـرت و تفرقـت فى الأقطـار المكانية و الجهات المادية و تباعدت أجزاؤها فى الامتدادات الزمانية و تعانقت مع الأعدام و امتزجت بالظلمات فغابت عن أنفسها بلاحضـور، و نسـيت ذواتهـا بلاشـعور، و غرقت فى بحر الهيولى و لن تقدر على الـتذكر بفقـدان الجمعـية الحضـورية عنها فى تفرقة هذا الكون المادى، لغيبتها عن ذاتها و مفارقتها من حيّزها الأصلى و مقامها الجمعى و موطنها النورى، لكنها مع ذلـك لكونهـا بوجودهـا الضعيف و نورها القليل من حقيقة الوجود و سنخ النور والحضور قابلة لأن تقبل عن عناية الله و إمداد فيضه ضرباً من الحياة و قسطاً من الـنور ليـتخلص مـن تسـلط العدم و قهر الظلمات، ولا يلتحق بالعدم الصرف و الهـلاك البحـت، و يـنطلق مـن قـيد الظلمات الفاشية و الحجب الغاشية و القبور

---

أصول، فقوله: «فتذكر أوّلاً أن للوجود فى ذاته حقيقة واحدة بسيطة...» شروع لبيان الأصل الأوّل كما قال فى آخره: فهذا أصل.

الدائرة؛ فأول كسوة صورة ألبستها الرحمة الأزلية هي الصورة الممسكة لها عن التفرق والسيلان، ثمّ الحافظة لتركيبها عن المفسد المضاد. ثمّ المواتية لها ما يقويها و يُغذّيها من الخارج بدلاعمّا ينقص منها بالتحليل، و مكمّلها بما يزيدها فى الاعظام و الاحجام الّتى يتم بها كمالها الشخصى، ثمّ المديمة لبقائها بتوليد أمثالها*، ثمّ العناية الإلهية عاطفة على المواد بعد هذا الإمداد بالهداية لصورها إلى سبيل القرب و الاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئاً فشيئاً إلى أن ترجع إلى عالم المعاد و رتبة العقل المستفاد فهذا أصل.

ثمّ تذكّرو تدبر** فيما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الأجسام كلها قابلة للحياة الأشرف والكمال الأرفع مما هى سارية فيها، لكن المانع لبعضها عن القبول هوالتسفل و التنزل فى منزلة [منزل] التفرقة و التضاد و التقيد بهوية جزئية مضادة لما يقابلها فيفسدها، و تفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوة هذا الوجود المتأكد فى النزول إلى منزل التفاسد و التعاند استعدت المادة لصورة أرفع منزلة و أقل تفرقة و انقساماً و أكثر جمعية و اتحاداً، فهذه العناصر لغاية تسفلها و تفرقها و بعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد و شدة كيفياتها المتضادة و صورها المتفاسدة متعصية عن قبول الحياة النفسانية و العقلية؛ فكلما انكسرت سورة كيفياتها و تأكدت وجوداتها الخاصة و انهدمت قوة تضادها بالضعف و الفتور قبلت ضرباً آخر من الوجود، و نمطاً آخر من الصورة الكمالية أرفع و أبسط، كأنها لاعتدالها و استوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه ألطف من غير تفاسد و تضاد، ثم كلّما أمعنت فى الخروج عن هويات الأطراف المتضادة بالانكسار و الانتقاص فيها استحقت حياة أشرف و نالت

---

* قوله: «ثم المديمة لبقائها بتوليد أمثالها» إشارة إلى تجدّد الأمثال. و إن شئت فراجع شرحنا الفارسى على الفصّ السادس عشر من فصوص الفارابى المسمّى بـ «نصوص الحكم برفصوص الحكم».

** قوله: «ثمّ تذكّر و تدبّر» هذا هو الأصل الثانى كما قال فى آخره: فهذا أيضاً أصل.

صـورة أبسـط و أجمـع، و هكذا متدرّجه في الاستكمال متعالية عن مهوى النزال حـتّي تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الّذى هو نور من الله، و مثال منه أكرم و كلمة أتم و اسم أعظم*. فهذا أيضاً أصل.

ثمّ استحضر في ذهنك** و تأمل أنّ كل صورة كمالية فهي ممّا يوجد فيها جميع الصـور الّتي دونهـا عـلى وجه ألطف و أشرف و أبسط، و أنّ كل صورة ناقصة لايمكـن وجودهـا إلا بصورة أُخرى متممة لها محيطة بها حافظة إياها مخرجة لها من القوة إلى الفعل و من النقص إلى الكمال، و لولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود إذ الـناقص لايقـوم بذاتـه إلا بكـامل، والقـوة و الإمكان لايتحققان إلا بفعل و وجـوب، فالكمـال أبـداً قبل النقص، و الوجوب قبل الإمكان***، و الوجود قبل العـدم، و مـا بـالفعل قبل ما بالقوة، و التعين قبل الإبهام، و الّذى يوقع الناس في الغلـط و الاشـتباه مـا يـرون في هـذا العـالم مـن تقـدم الأعدام و الإمكانات و الاسـتعدادات بحسب الزمان، على ما نسبت إليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة و الـنطفة عـلى الحيوان، و لم يعلموا أنّ المتقدم بالزمان ليس من الأسباب الذاتية للمـتأخر المعلول بل من المعدات و المهيّئات للمادة، و لم يعلموا أنّ تلك الأعدام و القـوى و الإمكانـات لابد لها من أمر صورى وجودى يكون هي متعلقة به قائمة بذاته؛ فإذا تحققت هذه الأُصول و المبانى ثبت و تبين أنّه لابد لكل صورة من هذه

---

* قولـه: «و اسم أعظم» لنا نكتة مفردة في كتابنا «الف نكتة و نكتة» في الاسم الأعظم تفيد في المقام جداً و هي النكتة ۴۷۹ منه.

** قولـه: «ثم استحضـر في ذهـنك...» هـذا هو الأصل الثالث، كما قال في آخره: فإذا تحقّقت هذه الأصول و المباني ثبت و تبيّن الخ.

*** قولـه: «فالكمال أبداً قبل النقص و الوجوب قبل الإمكان...» كلام سام في تقدّم ما قبل الطبيعة علـيها، و هذا حق لايشوبه وسوسـة ولا يتطرّق إليه دغدغة؛ والطبيعي المنكر للفعليّة المتقدّمة قد أخلد إلى الأرض و اتّبع هويه، «و من لم يجعل الله له نوراً فماله من نور».

الصـور العنصـرية و الجمادية مـن صورة أُخرى كمالية، متصلة بها قريبة المنزلة مـنها، قائمـة فى باطنها غائبة عن حواسنا، و ليست بعينها العقل الفعال بلا واسطة كمـا هـو عند اتباع المشائيين، و لا أيضاً عقولاً أُخرى عرضية من أرباب الأنواع بـلا وسـائط كمـا عليه الإشراقيون، لما مرَّ من أنَّ الأدنى لايصدر عن الأعلى إلا بتوسط مناسب للطرفين غيرمتباعد عنهما، و إلا لوقع الاحتياج إلى متوسط آخر بـين هـذا المتوسـط و كـل مـن الطـرفين، و هكذا إلى أن ينتهى إلى التجاوز فى الارتباط و ضرب من الاتصال المعنوى فى الوجود بين المقوم و ما يتقوم به؛ فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شاهدتها [شهادتها]، و ثانية هذه أُوليها، و آخـرة هـذه دنـياها، إلا أنَّ منازل الآخرة كمنازل الدنيا متفاوتة فى الشرافة و الدنائـة و العلو و الدنو، و ميعاد الخلائق فى الآخرة على حسب مراتبها فى الدنيا؛ فالأشـرف يعـاد إلى الأشرف، و الأخس إلى الأخس، و متى انتقلت صورة شىء فى هـذا العالم من خسة إلى شرف و من نقص إلى كمال كما انتقلت صورة الجماد إلى صـورة النبات أو صورة النبات إلى صورة الحيوان تبدلت فى معادها إلى معاد مـا انتقلـت إلـيه، كما إذا الرجل الكافر أسلم أو الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الّـذى كـان إلى بعـض طـبقات الجحيم و أبوابها منه إلى بعض طبقات الجنان و أبوابهـا عـلى حسـب مقامه و حاله فى الدنيا، فإذن مامن موجود من الموجودات الطبيعـية إلا ولـه صورة نفسانية فى الآخرة، و لصورته النفسانية صورة عقلية فى عـالم آخـر فوقهـا هـى دار المقـربين و مقعدالعلّـيين، و كل من العالمين الآخرين مشتمل على تفاوت كثيرة بين الموجودات الّتى فيه، لانه كما أشرنا إليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم، و أعلى طبقة كل عالم متصل بأدنى طبقة العالم الّذى هو فوقه و بالعكس، و كل صورة فى العالم الأدنى يكون هيولى فى العالم الأعلى و بالعكس، و قـد علمـت أنَّ كـل هـيولى متحدة بصورتها و هى تمامها و كمالها و مرجعها و معارهـا، فالصـور الحسية إذا لطفت صارت هيولى للصور النفسانية و هى للصور العقلية، فبقاء الحس بالنفس، و بقاء النفس بالعقل، و بقاءالعقل بالمبدع الحق.

قال الفيلسوف الاعظم: إنّ هيولى العقل شريفة جداً لأنّها بسيطة عقلية غير أنّ العقل أشد منها انبساطاً و هو محيط بها، و إن كان هيولى النفس شريفة* لأنها بسيطة نفسانيّة غير أنّ النفس أشد انبساطاً منها و هى محيطة بها و مؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل؛ فلذلك صارت أشرف و أكرم من الهيولى لأنها تحيط بها و تصوّر فيها الصور العجيبة. و الدليل على ذلك العالم الحسى فإنّ من رآه يكثر منه عجبه و لاسيما إذا رأى عظمه و حسنه و شرفه و حركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها و الخفية، و الأرواح الساكنة فى هذا العالم من الحيوان و الهواء و النبات و سائر الأشياء كلها؛ فإذا رأى هذه الأشياء الحسية فى هذا العالم السفلى الحسى فليرتق بعقله إلى العالم الأعلى الحق الّذى أنّما هذا العالم مثاله، و يلقى بصره عليه فإنّه سيرى الأشياء كلها الّتى رآها فى هذا العالم هناك، غير أنّها يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل، و حياة نقية ليس يشوبها شىء من الأدناس، و يرى هناك الأشياء ممتلئة عقلا و حكمة من أجل النور الفائض عليها، و كل واحد منهم يحرص على الترقى إلى درجة صاحبه، و أن يدنو من النور الأول الفائض على ذلك العالم العلم، و العلم محيط بالأشياء كلها الدائمة الّتى لاتموت، و محيط بجميع العقول و الأنفس انتهى كلامه الشريف و فيه مالا يخفى من التأييد لما نحن فيه.

و من الشواهد العرشية الدالة على أنّ لهذه الصور الطبيعية صوراً نفسانية هى معادها و باطنها، و أُخرى عقليه هى معاد معادها و باطن باطنها أنّا متى أُحسسنا بشىء خارجي وقعت له صورة غير صورتها الخارجية فى قوانا الحساسة الّتى هى من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط؛ فإذا وقعت تلك الصورة فى حسنا و استكمل بها الحس حصلت من تلك الصورة صورة أُخرى ألطف و أشرف منها، فتصوّرت بها قوة خيالنا الّتى دلت البراهين الّتى أقمناها مرسومة فى

* قوله: «كان هيولى النفس شريفة» فى نسخة مصحّحة: و إن كان هيولى النفس شريفة.

هـذا الكـتاب عـلى تجرّدها و تجرّد ما ارتسم فيها و تمثّل لها، و كذلك انتقلت من الصـورة الّتي في قـوة خيالـنا صـورة أُخـرى عقلية إلى قوة عقلنا. فلولا أنّ بين محسـوس كـل طبـيعة و متخـيله و معقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا و خيالنا و عقلنا من الرابطة الاتحادية لما كان كذلك، و كذلك الأمر على عكس ذلك الصعود في سلسـلة الـنزول فإنّا متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لهـا في خيالـنا، و إذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة الحس و تمثلـت بين يدى الحـس صورة في الخارج، كما قال تعالى: «فتمثل لها بشراً سوياً» و مـن هـذا القبـيل رؤيـة النبي(ص) صورة جبرئيل و الملائكة في هذا العالم* كما سيتضح لك في مباحث النبوات، فإذن قد ثبت و تحقق من جميع ما نقلناه و ذكرناه أنّ لكل صورة طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها و مـرجعها الّـذي يحشر إليه بعد زوال المادة و دثورها، و هي الآن أيضاً متصلة بها مـتقومة بقوامها راجعة إليها، لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات و الأعدام غـريقة في بحـر الهـيولى و الأجسـام لايستبين حشرها إلى تلك الصور النفسانية المقـيمة لها إلا لأهل المعرفة و الشهود، فإذا انفسخت هذه الصور بدثور مادتها، و تجـردت عن غواشيها الجسمانية الّتي هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من

---

* قولـه: «و من هذا القبيل رؤية النبي ـ ص ـ صورة جبرئيل و الملائكة في هذا العالم» و اعلم أن من اقـتدى بالنبي ـ صلّى الله عليه و على آله و سلّم ـ يتنعّم برؤية صورة جبرئيل و الملائكة و الأنبياء ـ علـيهم السـلام ـ في هـذه النشأة أيضاً. و لعلّ رسالتنا الفارسية الموسومة بـ «انسان درعرف عرفان» المطبوعة كراراً مفيدة في المقام جداً. و لله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

ارشاد: اعلم أن الإنسان له شأنية أن يرى جميع الملائكه و الأنبياء و المرسلين من الأولين و الآخرين، و تدبّـر في هذاالحكـم الحكـيم و الأمر القويم قوله سبحانه: «و اسئل من أرسلنا من قبلك من رسلنا» (سورة الزخرف، الآية ٤٨)، و لا حاجة إلى حذف المضاف بأن يقال مثلاً: و اسئل أمم من أرسلنا من قبلك من رسلنا، فتدبّر جداً وجيّداً.

هـذه المكـامن و المقابـر إلى ذلك العالم عالم المعرفة و الكشف و اليقين و حشرت إليه، كما قال تعالى: «و برّزت الجحيم لمن يرى» و قوله تعالى: «كلاسيعلمون، ثمّ كلاسـيعلمون، كلا لوتعلمون علم اليقين لتروّن الجحيم» و اعلم أنّ صوره الجحيم الّـتي* ستبرز في الـدار الآخـرة بحيث يشاهدها أهل المحشر عند ذلك هي بعينها بـاطن هذه الطبيعية السفلية الّتي تحرق نارها الأبدان و تبدل الجلود بالاستحالة و الذوبـان لكـنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس، فإذا خرجت النفوس عن هذا العـالم تشاهد صورتها الكامنة بارزة مع قيودها و سلاسلها و أغلالها و عقاربها و حـياتها، و تـرى شـهواتها و لذاتهـا بصـورة نيرانات ذات لهب و شعلات محرقة للقلـوب معذبـة للـنفوس، و مطعوماتهـا و مشروباتها كالزقوم و الحميم تزيد في الجوع و العطش للنفس و الالتهاب و الاحتراق.

الدعـوى السادسـة في معـاد الهـيولى و الأجسـام المادية و الإشارة إلى غاية الأشـرار والشـياطين، لمـا علمت أنّ الموجودات لها حظ من الوجود و لها صورة محصـلة كـلها مـتوجهة بحسـب فطـرتها نحوالغايـات و الكمـالات، و الأغراض الصحيحة المتممة لها المبلغة بها إلى غايات أُخرى فوق تلك الغايات إلى أن ينتهي إلى غايـة لاغايـة لهـا، فاعلم هاهنا أنّ من الأشياء مالا حظ لها من الوجود إلا كونها استعدادات و إمكانات لأشياء أُخرى هي الصور و الكمالات دونها، و هي مـثل الحـركة و الهـيولى و القـوة و الـزمان، و كذا الامتداد الجسـماني الّذي شأنه

* قوله: «و اعلم أن صورة الجحيم التي...» في الفصل ۱۳ من رسالة «آغاز و انجام» للمحقق الطوسي ـ رضـوان‌الله تعـالى علـيه ـ : «دوزخ رابـه صورت اشترى بعرصات آرند الخ» (ص ۵۴ بتصحيح و تحقـيق ابـن خـدوم علم)؛ و هذا الكلام ناظر إلى قول الإمام الصادق ـ عليه‌السلام ـ في تفسير قوله تعالى: «وجيىء يومئذ بجهنّم» حيث قال عليه‌السلام: «إذا كان يوم القيامه يقاد جهنم على صورة جمل بـسبعين ألـف زمام في يد سبعين ألف ملك إلى أن يطلع على الخلائق». و سيأتي الكلام فيه في الفصل الثالث و العشرين، فراجع تلك الرسالة الكريمة و تعليقاتنا عليه.

الانقسام و الانعدام و الاضمحلال و السيلان، لولا النفوس و الطبائع الممسكة إياه عن التفرق و الانفصال المعطية لـه الوحدة و الاتصال، فإنّ الجسم بما هو جسم في نفسـه مع قطع النظر عن المحصّلات الصورية المفيدة لها ضرباً من الوحدة و الرباط كـان يستدعي كـل جـزء الغيبة و الفرقة عن صاحبه كما يقتضي وجود صاحبه عدمـه و بعده، و مالا وحدة له في ذاته لا وجود له، و كذا الزمان الّذي ذاته عين السيلان و الانقضاء؛ فإذن معاد هذه الأشياء إلى البوار و الهلاك، و لا يمكن انتقالها من هذا العالم الّذي هو معدن الشرور و الظلمات و الأعدام إلى تلك الدار الّتي هي دار القـرار و دارالحياة، و إلا لكان اللاقرار قراراً، و العدم وجوداً، و التجدد ثباتاً، و المـوت حياة؟ فمآل الحركة و الهيولى والزمان إلى العدم و البطلان، و كذا الجسم المستحيل الكـائن الفاسد من حيث هوهو، فكما أنّ مبدء مثل هذه الأشياء أُمور عدميـة من باب الإمكان و القصور ـ فإنّ منبع الهيولى هو الإمكان و منبع الحركة هـو الاستعداد ـ فكذا معادها و مرجعها إلى الزوال والبطلان، فإنّ الغايات على نحـو المـبادي، فكذا علمت* هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فـإنّ غايـة الجـبن و الجهـل و البلادة و اشباهها** إلى الهلاك و البطلان من غير تعذيـب و إيلام إن كانت بسيطة غير ممزوجة بشرّ وجوديّ، و إن كانت ممزوجة بعـناد و اسـتكبار و نفاق كان مع عذاب شديد و عقاب أليم، و قد مر في مباحث العلـة و المعلـول من العلم الكلي و الفلسفة الأُولى إنّ هاهنا غايات و همية زينت لطوائـف من الناس مبادئها أغاليط و همية، و أماني باطلة، و أهوية ردّية، و لكل نـوع مـن الهـوى و الشهوات الذميمة طاغوت يؤدى بصاحبه إلى غاية جزئية في هـذا العـالم، و قـد علمـت أنّ هذه الغايات الجزئية و الأغراض الوهمية مضمحلة فاسدة، فمن كان وليه الطاغوت و اضلاله و الهوى و أتباعه و كل هذه الأمور من

---

* قوله: «فكذا علمت» والصواب: فكما علمت.

** قوله: «و أشباههما» و الصواب: و أشباهها.

لـوازم هـذه النشـأة الفانية، فكلما أمعنت هذه النشأة في الدثور ازداد الطاغوت و جنوده اضمحلالاً فيذهب به ممعناً في وروده العدم متقلباً به في الدركات حتّى يحله دارالبوار و مرجع الأشرار.

## تعقيب فيه تأييد

لما حصلناه و تأكيد لما أصلناه من عود هذه الطبائع المتجددة إلى دارأخرى باقية، قد ذكرنا أنّ القوة الإلهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير أن يفيض على ما دونها من الأشياء فيضاناً دائماً لكونها غير متناهية في الشدة و المدة والعدة؛ فهي فوق مالا يتناهى بمالا يتناهى، بل أفاض أولا على العقل و صوّره على مثاله تعالى عن المثل و الشبيه قبل أن يفيض على غيره، إذلم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الأخس قبل الأشرف كما علمت، بل لابدّ من إفاضة الأشرف أولاً و بعده الأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس حتّى ينتهي إلى مالا أخس منه،فلاجرم صدر من الباري أولا إنية العقل تاماً كاملا، ولما كان العقل أيضاً تاماً كاملا بعد الأول غير متناه عدة و مدة لا شدة لم يجز أيضاً وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه و يقرب منه غاية مايمكن من القرب بين المفيض و المفاض عليه؛ فأفاض من نوره و قوته على النفس، و كذلك النفس لما امتلأت نوراً و قوة و غيرها من الفضائل و الخيرات و غاية ما يمكن للنفس أن تقبلها لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعلة أنّ تلك الفضائل و الخيرات الّتي أفادها العقل تشوقها إلى التشبه بالعقل و الاتصال به؛ فأفاضت من نورها و فضائلها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد الزماني، إذ ليست تامة الوجود و إلا لكانت عقلا لانفساً ـ و هي نفس ـ هذا خلف؛ فملأت هذا العالم من نورها و بهائها و حسنها من صورة الأنواع و طبائع الجسمانيات كالأفلاك و الكواكب و الحيوانات و النبات و المعادن و الأُسطقسات؛ فتلك الصور أيضاً في غرائزها و جبلاتها الجود على ما تحتها، و الفعل فيما دونها بالناموس الإلهي، و الاقتداء بالسنة الواجبة،

لكن الطبيعة المادية لمّا كانت آخر الجواهر الصورية و أدناها لم تقو على شيء غير الهيولى الّتى ليس شأنها غير إمكان الأشياء و استعدادها، و غير الحركة الّتى هى خروج الشيء الممكن من القوة إلى الفعل. فالهيولى و الحركة شأنهما الحدوث و الدثور، و الأخذوالترك، و التجدد و الانقضاء، و الشروع و الانتهاء، فلاجرم سيخرب هذا العالم و يزول جميع ما فى الأرض و تؤل إلى العدم و الفناء، كما قال سبحانه: «كل من عليها فان و يبقى وجه ربّك ذوالجلال و الإكرام» فتكرّ الطبيعة راجعة الى النفس، و النفس راجعة إلى العقل، و العقل راجع إلى الواحد القهار، كما قال تعالى سائلا و مجيباً: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» «و قوله: و نفخ فى الصوُر فصعق من فى السماوات و الأرض إلا من شاءالله ثمّ نفخ فيه أُخرى فإذاهم قيام ينظرون» فإذا رجعت هذه الأشياء إلى مقارّها الأصلية بعد خروجها عن عالم الحركات و الاستحالات و الشرور و الآلام بالموت و الفساد للأجسام، و الفزع و الصعق للنفوس تعطف عليها الرحمة الإلهية تارة أُخرى بالحياة الّتى لاموت فيها، و البقاء الّذي لا انقطاع لها، و لهذا قال تعالى: «ثمّ نفخ فيه أُخرى فإذا هم قيام ينظرون» و قال: «و أشرقت الأرض بنور ربّها» و تلك الأرض الأُخروية هى صورة نفسانية ذات حياة و قبول للإشراقات العقلية الفائضة منه تعالى، و يمكن أن يراد بها هذه الأرض بعد قبضها؛ فإنّها إذا صارت مقبوضة بأيدى سدنة الملائكة الجاذبة يصير صورة نفسانية قابلة لأن تجذبها و تقبضها أيدى الرحمان، كما قال: «و الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه» و الفرق بين القبض والطيّ* أنّ القبض يستدعي أن يكون للمقبوض وجود عنديد القابض أشرف من وجوده الّذى كان فى تلك المرتبة، كمادة الغذاء إذا جذبته و قبضته القوة الغاذية، فإنها تتبدل صورتها بصورة شبيهة

---

* قوله: «والفرق بين القبض و الطيّ...» راجع الفصل الحادى عشر من رسالة «آغاز و انجام» للخواجه الطوسى بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه.

بالمغتذي و هي أشرف. و أما الطي فيستدعي أن لايبقي للمطوي وجود و أنانية؛ فقبض الأرض إشارة إلى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية أُخروية. كما قال تعالى: «يوم تبدّل الأرض غير الأرض» و طي السماء إشارة إلى فنائها بنفسها عن نفسها و اتحادها بالعقل، و هوالمشار إليه بيمينه تعالى، و العقل الصرف مما قد علمت أنّه فان عن نفسه و باق بالحق تعالى.

و اعلم أنَّ جميع ما في عالم الآخرة صورة إدراكية ليس لها موضوع أو مادة، لاحياة لها كهيوليات هذا العالم و موضوعاتها الّتي لاحياة لها في ذاتها إلاعرضية واردة عليها من غيرها، و أدنى موجودات ذلك العالم و هو أرض الآخرة صورة ذات حياة، وهي أعلى من سماء هذا العالم كما ورد في الحديث: أرض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان، و كذلك الماء و الهواء و النار و الشجر و الجبال و الأبنية و البيوت كلّها موجودة بوجود صورُيّ نفساني بلا مادة و حركة و قوة استعدادية، و إذا كان حال الموجودات الدنية الأرضية الّتي لذلك العالم هكذا فماظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية. و بالجملة كل ما في هذا العالم له صورة في الآخرة، و التفاوت بين سمائها و أرضها و حيواناتها و أشجارها و أحجارها و مياهها و غيرها على نسبة هذا التفاوت، لأنها بواطن هذه الأُمور، فيكون التفاوت فيها أشد و أكثر كما قال تعالى: «و للآخرة أكبر درجات و أكبر تفضيلا» على أنَّ الكل حيوان بحياة ذاتية، فقد ظهر وا نكشف أنَّ هٰذه الصور الهيولية من العناصر و غيرها صوراً أُخروية* محسوسة هناك مشهودة بحواس غير داثرة و لافانية و لا متجزية، لأنها كلّها في موضوع النفس كأنها قوة واحدة مع أنها متخالفة** المدركات كثيرة الصور، و هذا من العجائب الّتي يختص يدركها أُولوالبصائر، و تلك بواطن هذه الدنيويات الّتي سترجع إليها بعد دثورها و انقطاع

* قوله: «صور أخروية» والصواب صوراً أخرويّة، و ذلك لأن صوراً اسم لأنّ.

** قوله: «كأنها قوة مع أنّها متخالفة» والصواب: كأنها قوة واحدة مع أنها متخالفة.

وجودهـا عن هذا العالم محشورة إليها باقية هناك حية بحياتها النفسانية، لما مر من أنّه لا صورة طبيعية إلا وله نفس و عقل.

قال الفيلسوف المعلم للمشائيين فى الميمر الثامن من كتابه: وصفة النار هى مثل صـفة الأرض أيضـاً، و ذلـك أنّ النار أنّما هى كلمة ما فى الهيولى، و كذلك سائر الأشـياء الشـبيهة بهـا، و النار لم تكن من تلقاء نفسها بلافاعل، و لا من احتكاك الأجسـام كما ظن، و ليست الهيولى أيضاً ناراً بالقوة، و لا هى تحدث صورة النار، لكـن فى الهـيولى كـلمة فعالـة تفعل صورة النار و صورة سائر الأشياء، و الهيولى قابلـة لذلك الفعل، و الكلمة الّتى فيها هى النفس الكلّية التى تقوى أن تصوّر فيها صورة النار و صور سائر الصور، و هذه النفس أنّما هى حياة النار و كلمة فيها و كلتا هما أعنى الحياة و الكلمة شىء واحد. و لذلك قال أفلاطون: إنّ فى كل جرم مـن الأجرام المبسوطة نفساً و هى الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس، فإن كان هذا هكذا قلنا: إنّ الشىء الّذى يفعل هذه النار أنّما هى حياة مّا نارية و هى النار الخفـية؛ فالنار إذن الّتى فوق هذه النار فى العالم الأعلى هى أحرى أن تكون ناراً، فـإن كانـت نـاراً خفية فلا محالة أنها حياة، فحياتها أرفع و أشرف من حياة هذه الـنار لأنّ هـذه الـنار أنمـا هـى صنم لتلك؛ فقد بان وصحّ إنّ النار الّتى فى العالم الأعلى هى حية، و أنّ تلك الحياة هى القيامة بالحياة على هذه النار، و على هذه الصفة يكـون الماء و الهواء هناك أقوى، فإنّهما هناك حيّان كما هى فى هذا العالم إلا أنهمـا فى ذلـك العـالم أكـثر حياة لأنّ تلك الحياة هى الّتى تفيض على هذين اللّذين هاهنا الحياة انتهى.

و قـال فى الميمر العاشر: إنّ لهذه الأرض حياة مّا و كلمة فعّالة، و الدليل على ذلـك صـورها المخـتلفة فإنّهـا تنمو و تنبت الكلأ والجبال و المعادن، فإنّها نبات أرضـى و إنّما يكون هذه فيها لأجل الكلمة ذات النفس الّتى فيها، فإنها هى الّتى تفعـل فـيها و تصـوّر فى داخـل الأرض هـذه الصـور، و هذه الكلمة هى صورة

الأرض الّـتى تفعل فى باطنها* كما تفعل الطبيعة فى باطن الشجرة، فالكلمة الفاعلة فى بـاطن الأرض الشـبيهة بطبـيعة الشجرة هى ذات نفس لأنها لايمكن أن تكون ميـتة و تفعـل هـذه الأفاعيل العجيبة العظيمة فى الأرض، فإن كانت هذه الأرض الّتى هى صنم حية فبالحرىّ أن تكون تلك الأرض العقلية حية أيضاً. و أن تكون هى الأرض الأُولى، و تكون هذه أرضاً ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه.

و قـال الشـيخ محيى الدين العربى** فى الباب السابع عشر و ثلاثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية: اعلم أنّ الحياة فى جميع الأجسام حياتان حياه عرضية عـن سبب و هى الحياة الّتى نسبنا ها إلى الأرواح، و حياة أُخرى ذاتية للأجسام كـلها كحياة الأرواح للأرواح، غير أنّ حياة الأرواح تظهر لها فى الأجسام بانتشار ضـوئها فـيها و ظهـور قواها، و حياة الأجسام الذاتية ليست كذلك إذ ما خلقت مدبرة؛ فبحياتها الذاتية تسبح ربها دائماً لأنها صفة ذاتية سواءً كانت الأرواح فيها أولا، و مـا يعطـيها أرواحها فيها إلا هيأة أُخرى عرضية فى التسبيح بوجودها، و إذا فارقهـا الـروح فارقهـا ذلـك الذكـر الخـاص فيدرك المكاشف الحياة الّتى فى الأجسـام كلّهـا، و إذا اتفـق على أىّ جسم كان أمر يخرجه عن نظامه مثل كسر آنية أو كسر حجر فهو مثل قطع يد إنسان أو رجله تزول عنه حياة الروح المدبرة لـه و يـبقى علـيه حياته الذاتية له، فإنّ لكل صورة فى هذا العالم روح مدبرة و حـياة ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل، و تزول الصورة بزوال الروح كالميـت الـذى مات على فراشه، و الحياة الذاتية الّتى لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه.

---

* قوله: «التى تنفعل فى باطنها» و الصواب: التى تفعل فى باطنها.

** قولـه: «محيى الدين الأعرابى» و الصواب: محيى‌الدين العربى فى الباب السابع عشر و ثلاثمأة (ط بولاق، ج ٣، ص ٧۴) من كتابه المسمّى بالفتوحات المكّية.

أقول: يجب أن يعلم أنّ الكشف و البرهان شاهدان* على أنّ الجسم الّذى حياته ذاتية ليس هذا الجسم الّذى هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آناً فآناً، و قد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية و الحجج السمعية الشرعية، و باتفاق عظماء الفلاسفة و أئمة الحكمة من أنّ هذه الأجسام الّتى فى أمكنة هذا العالم سماؤه و أرضه و ما بينهما كلها حادثة دائرة متجددة الكون، كائنة فاسدة فى كل حين لايبقى آنين، و كلما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتية حياة التسبيح و النطق، إنّما الجسم الّذى حياته ذاتية هو جسم آخر أُخروى، له وجود إدراكى غير مفتقر إلى مادة و موضوع، ولا يحتاج إلى مدبر روحانى يدبره و نفس تتعلق به ويخرجه من القوة إلى الفعل و تفيده الحياة لأنها عين الحياة و عين النفس فلا يحتاج إلى نفس أُخرى، و قد قلنا مراراً إنّ ذلك الجسم جسم إدراكى و صورة إدراكية و كلّ صورة إدراكية وجودها فى نفسها عين مدركيتها بالفعل؛ فلا يفتقر إلى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية الّتى لاتصير محسوسة ولا معقولة إلا بتجريد مجرد يجرّدها و ينزعها عن المادة حتّى تصير محسوسة أو معقولة، و قد علمت فيماسبق أنّ كل صورة محسوسة أو معقولة هى متحدة بالجوهر الحاس أو العاقل؛ فإذن الأجسام الإدراكية الّتى هى الصور المحسوسة بالذات حياتها ذاتية نفسانية لا كهذه الأجسام المادية الكائنة الفاسدة، فالّذى أفاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحاً، و قوله تعالى: «و إن من شىء إلا

---

* قوله: «أن الكشف و البرهان شاهدان...» بل هما شاهدان على أنّ سلطان الوجود كلّما نزل فى موطن كان جميع عساكره و منهم حياته الذاتية معه فى عين هويته، و ما أفاده صاحب الفتوحات كلام كامل لايشوبه عيب ولا يتطرّق إليه ريب؛ و العجب منه ـ قدّس سرّه ـ فى المقام كيف ارتضى أن يتفوّه بهذا الرأى الفائل ـ حاشاه عن ذلك، و كيف جرى على قلمه الشريف أنّ ما أفاده الشيخ الأكبر ليس بظاهره صحيحاً؟! و لست أدرى أنه كان فى أية حالة سوّد ما سوّد، لأنّ مبنى حكمته المتعالية هو ذلك البنيان المرصوص الذى بناه و أسّسه الشيخ فى كتابه الفتوحات المكيّة.

يسبح بحمده» و غير ذلك من الآيات أنما يدل على أنّ الأجسام كلّها ذا حياة و نطق سواءً كانت بحسب جسميتها أو بما يتصل بها من روح أو ملك، و لا يدل على أنها من حيث جسميتها و ماديتها مع قطع النظر عن أرواحها و صورها المدبرة ناطقة مسبّحة، و قد علمت أنّ لكل جسم صورة نفسانية و مدبراً عقلياً بهما يكون ذات حياة و نطق لامن حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالأعدام الزائلة الغير الباقية إلا فى آن، لكن هاهنا دقيقة أُخرى يمكن أن يستتم و يستضح بها كلامه، و هى أنّ المكشوف عند البصيره و المعلوم بالبرهان أنّ فى باطن هذه الأجسام الكائنة الظلمانية جسماً شعاءً سارياً فيها سريان النور فى البلّور، و هى بتوسطه تقبل الحياة و تصرف النفوس و الأرواح، و ليس المراد بذلك الجسم النورانى هو الّذى يسميه الأطباء الروح الحيوانى، و هو المنبعث فى الحيوان اللّحمى من دم القلب و الكبد و يسرى فى البدن بواسطة العروق الشريانية، و ذلك لأنّ ذلك مركب والّذى كلامنا فيه بسيط، و هو ظلمانى مادى و هذا نورانى مجردالذات، و هو مختص ببعض الأجسام و تقبل الحياة من خارج بخلاف هذا فإنّه سار فى جميع الأجسام و حيّة بحياة ذاتية، لأنّ وجوده وجود إدراكى هو عين النفس الدراكة بالفعل.

## فصل (۱۴)

## فى معنى الساعة قال تعالى: «يسئلونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكراها إلى ربك منتهاها»

قيل إنّما سميت الساعة* ساعة لأنها تسعى إليها النفوس لابقطع المسافات المكانية بل بقطع الأنفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية، و توجه عزيزى إلى الله و

---

* قوله: «إنما سمّيت الساعة ساعة...» ساع الرجل يسوع سوعاً أى انتقل من ساعة إلى ساعة، و بهذا الوجه قال: لأنها تسعى إليها النفوس.

ملكوتـه كمـا بيـناه في ضـرورة المـوت*، فمن مات وصلت إليه ساعته و قامت قيامـته، و هـي سـاعة القـيامة الصغرى، و يقاس عليها يوم القيامة الكبرى الّتي لسـاعات الأنفـاس كاليوم للساعات أو كالسنة للأيّام. و اعلم أنّ المعرفة و اليقين لايشـكون ولايمـترون في أمـر الساعة و يعلمون أنها الحق، و لا ينتظرون قيامها كانـتظار أهل الحجاب والغفلة الّذين يشكّون في وقوعها، و يستبعدونها و يسئلون عن وقتها و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين، و لكن أهل اليقين يستعدون لقائها و يرونها كأنّها قائمة عليهم واقعة بهم أو قريبة منهم كما في قوله تعالى: «و مـا يدريـك لعـل السـاعة قريب، يستعجل بها الّذين لايؤمنون بها و الّذين آمنوا مشـفقون مـنها و يعـلمون أنّهـا الحق، ألا إنّ الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعـيد» و قوله تعالى: «إنّ الساعة آتية لاريب فيها و لكنّ أكثر الناس لايعلمون» و قوله تعالى: «و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضـرّاً إلا ماشـاءالله لكـل أمّة أجل فإذا جاء أجلها لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون».

## فصل (۱۵)
## في معنى النفخ في الصور

قـال تعـالى: «و نفخ في الصور» الآية و سئل رسول الله(ص) عن الصور فقال قـرن من نور التقمة إسرافيل فوصف بالسعة والضيق، واختلف في أنّ أعلاه ضيق و أسـفله واسـع أو بالعكس و لكل وجه عند صاحب البصيرة، و الصور بسكون الـواو و قـرء بانفـتاحها أيضـاً جمع الصورة، و القرائة الأخيرة منقولة عن الحسن البصري، و ذكر الرازي في تفسيره الكبير أقوالا ثلاثة في معنى الصور:

---

* قوله: «كما بيّناه في ضرورة الموت...» بيّنه في الفصل الثاني عشر من هذا الباب. قوله: «و هي ساعة القيامة الصغرى» و سيأتي الفصل السادس عشر من هذا الباب في القيامتين.

أحدهـا إنّـه آلـة إذا نفـخ فـيها يظهر منها صوت عظيم، و هى الآلة المعروفة المستعملة بأمـر السـلطان علامة لبعث الجنود من البلد و نحو ذلك، و ظاهر أنها وقعـت فى الآيـة عـلى سبيل التشبيه، و لهذا وقع فى الحديث أنّه قرن من نور، و النور لايكون له صوت محسوس.

و ثانـيها أنّ المـراد مـنه مجموع الصور، و المعنى إذا نفخ فى الصور أرواحها، و هوقول الحسن و كان يقرأ بفتح الواو، و عن أبى رزين بالفتح و الكسر قال: و هو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة.

و ثالـثها أنّ الـنفخ فى الصور استعارة و المراد منه البعث و النشر قال: و الأول أولى للخبر.

أقول: قد علمت أنّ المعنى الأول للآية لايمكن حمله على الظاهر، و الخبر أيضاً يـدل عـلى ذلك كما مرّ ثمّ قال و فى قوله تعالى ثمّ نفخ فيه أُخرى دلالة على أنه ليس المراد نفخ الروح و الإحياء لأنّ ذلك لايتكرر انتهى.

أقـول: الـنفخ مـن قـبل الله تعالى لايكون إلا إحياءً و إفاضة للروح و إنشاءً للحـياة، لكن إنشاء الحياة فى نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة، فبالنفخة الأُولى تموت الأجساد و تحيى الأرواح، و بالنفخة الثانية تقوم الأرواح قياماً بالحق لا بذواتهـا. و اعـلم أنّ جمـيع المـواد الكونـية بصـورها الطبيعية قابلة للاستنارة بـالأرواح كـالفحم فى استعداده للاشـتعال مـن جهـة ناريـة كامنة فيه، فالصور الـبرزخية كامـنة فـيها كلّها كمون الحرارة والحمرة فى الفحم، و الأرواح كامنة فى الصـور الـبرزخية كلّهـا كمون الاشتعال* و الانارة فى الحرارة، ففى النفخة الأُولى زالـت الصور الطبيعية بالاماتة كزوال هيأة السواد و البرودة للفحم بحصول الحمرة و الحـرارة، و اسـتعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالأرواح استعداد الفحم المحمـرّ المتسـخّن لقـبول الاشـتعال، فإذا نفخ أسرافيل و هو المنشىء للأرواح فى

* قوله: «كلّها يكون الاشتعال» والصحيح: كلّها كمون الاشتعال.

الصور نفخة ثانية تستنير بالأرواح البارزة القائمة بذاتها كما قال تعالى: «فإذا هم قيام ينظرون».

قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية: النفخة نفختان نفخة تطفىء النار و نفخة تشعلها؛ فإذا تهيّأت هذه الصور كانت فتيلة استعداد هالقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار الّتي كمنت فيه لقبول الاشتعال، و الصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالأرواح الّتي فيها؛ فينفخ أسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفيها، و تمر النفخة الّتي تليها و هي الأُخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هي النشأة الأُخرى فتشتعل بأرواحها فإذاهم قيام ينظرون، فتقوم تلك الصورة أحياءً ناطقة بما ينطقها الله، فمن ناطق بالحمد لله، و من ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا، و من ناطق بالحمدلله الّذى أحيانا بعد ما أماتنا و إليه النشور، و كل ينطق بحسب حاله و ما كان عليه و نسى حاله في البرزخ، و يتخيل أنّ ذلك منام كما يتخيّله المستيقظ، و قد كان عند موته و انتقاله إلى البرزخ كالمستيقظ هناك، و إنّ الحياة الدُّنيا كانت له كالمنام، و في الآخرة يعتقد في أمر الدنيا و البرزخ إنّه منام في منام.

و قال في موضع آخر منها بعد ذكر الناقور و الصور: وليعلم بعد ما قررناه إنّ الله تعالى إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية و العنصرية أودعها صوراً أخذها في مجموع هذا القرن النوري؛ فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأُمور يدركها بعين الصورة الّتي هو بها في القرن، و النفخة نفختان نفخة تطفيء النار و نفخة تشعلها، فكذلك نفخة الصور نفختان الأُولى للإماتة لمن يزعم أنّ له حياة سواءً كان من أهل السماوات أو من أهل الأرض قال تعالى: «و نفخ في الصور فصعق من في السماوات و من في الأرض إلا من شاء الله» و هم الّذين سبقت لهم القيامة الكبرى و إليهم الإشارة بقوله تعالى: «إنّ الّذين سبقت لهم منّا الحُسنى أُولئك عنها مبُعدون الى قوله لا يحزنهم الفزع الأكبر و تتلقاهم الملائكة هذا يومكم الّذي كنتم توعدون»، «يوم نطوى السماء كطيّ السجل

للكتب» إذ الفزع الأكبر إشارة إلى ما فى قوله: «ففزع من فى السماوات و من فى الأرض».

أقول: و ذلك لأنّ أولئك ليسوا من أهل السماوات و الأرض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الأجسام و صورها و نفوسها، و لا يجرى عليهم تجدد الأكوان و لاتغير الزمان لاستغراقهم فى بحرالأحدية و سلطان نور الإلهية كالملائكة المهيّمين الّذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومى و النور الباهر الإلهى، فلا التفات لهم إلى ذواتهم، والثانية لأجل الإحياء بعه الإماتة و البقاء بعد الفناء حياة أرفع من الأُولى، و بقاءً حقيقياً لافناء بعده، قال: «ثمّ نفخ فيه أُخرى فإذا هم قيام ينظرون».

## فصل (١٦)
## فى القيامتين الصغرى و الكبرى*

أما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته، و أما الكبرى فمبهمة وقتها، ولها ميعاد عندالله و من وقّتها على التعيين فهو كاذب لقوله(ص) كذب الوقّاتون، و كل ما فى القيامة الكبرى فله نظير فى القيامة الصغرى، و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و مراتبها، و الموت كالولادة فقس الآخرة بالأُولى، و الولادة الكبرى بالولادة الصغرى «ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة» ولا شك، أنّ الآخرة أنّما يحصل بارتفاع الحجب و زوال الملابس

---

* قوله: «فصل فى القيامتين الصغرى و الكبرى...» سيأتى البحث عن القيامتين فى الفصل السابع و العشرين أيضاً. ثم اعلم أن آخر الفصل التاسع من شرح القيصرى على فصوص الحكم ط ١ من الحجرى، ص ٣١، و ج ١ منه بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه، ص ١٥١ فى أن للساعة أنواعاً خمسة بعدد الحضرات الخمس؛ و الحاصل منه أن أقسام القيامة خمسة: ما هو فى كل ساعة و آن، و ما هو بالموت الطبيعى، و ما هو بالموت الإرادى، و ما هو موعود منتظر، و ما هو بالفناء للعارفين، فراجعه فإن فيه فوائد.

و ظهور الحقائق و انكشاف الحق بالوحدة الحقيقية، و كذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية، فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى*، و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية، و عود الأشياء كلّها إليه، و فناء الكل عن هويّاتها الجزئية حتّى الأفلاك و الأملاك و الأرواح والنفوس، كما قال تعالى: «فصعق من في السماوات و من في الأرض إلا من شاء الله» و هم الّذين سبقت لهم القيامة الكبرى، و قال تعالى: «ولله ميراث السماوات و الأرض و كل شيء هالك إلا وجهه، و كل من عليها فان و يبقى وجه ربّك ذوالجلال و الإكرام، ألا إلى الله تصيرالأمور» و كما جاء في الخبر الصحيح أنّ الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتّى الملائكة و جبرئيل و إسرافيل و ميكائيل و ملك الموت ثمّ يعيدها للفصل و القضاء، فليتأمل في الأصول الّتي سبق ذكرها من توجه كل سافل إلى عال، و رجوع كل شيء إلى أصله و عود كل صورة إلى حقيقتها، و من اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية و النفسانية إلى غاياتها، و رجوع المعلولات إلى علاتها؛ و اتصال النفوس السماوية بنهاياتها العقلية، و من تنور قلبه بنوراليقين لشاهد تبدل أجزاء العالم و أعيانها و طبائعها و نفوسها في كل لحظة؛ فالكل متبدلة و تعيناتها زائلة؛ فما من موجود إلا و يقع له الرجوع إلى الله ولو بعد أدوار و أحقاب كثيرة إما بموت أو فناء أو استحالة أو انقلاب أو صعق كما للأرواح، فكلّ حركة و تبدل لا بدّله من غاية ينتهي إليها وقتاً، و لغايته أيضاً غاية حتّى ينتهي

* قوله: «فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى و...» عند قيام القيامة الكبرى يرجع الأمر كلّه إليه تعالى، و قال القيصري في شرح الفصّ الآدمي من فصوص الحكم في تفسير قوله تعالى: «و إليه يرجع الأمر كلّه»: و هذا الرّجوع أنّما يتحقق عندالقيامة الكبرى بفناء الأفعال و الصفات و الذّات في أفعاله و صفاته، و ذاته الموجب لرفع الإثنينيّة و ظهور حكم الأحديّة (ط ۱ من الحجري، ص ۶۵؛ ط ۱ بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه، ص ۲۲۴). ولاتغفل عن معنى قيام القيامة الكبرى، و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب.

إلى غايـة لاغاية لها، و يجتمع فيها الغايات، فلها يوم واحد إلهى بل لحظة واحدة أو أقـرب منها حاوية لجميع الأوقات و الأزمنة و الآنات الّتى تقع فيها النهايات، كما أنّ جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة و مبدء واحد يتشعب منه كل مبدأ و تنبجس منه كل مؤثر وأثر، و كذا من شاهد حشر جميع القوى الإنسانية مدركها و محـركها مـع تباينها و تباين مواضعها عدداً و شخصاً و تخالف ماهياتها نوعاً و حقـيقة إلى ذات واحـدة بسـيطة روحانـية، و رجوعها إليها و استهلاكها فيها ثمّ انـبعاثها منها فى الآخرة على نحو أخر أفضل و أرفع مما كانت عليه أولا فى الدنيا هـان عليه التصديق برجوع الخلائق كلّها إلى الحق تعالى، ثمّ وجودها و انتشاؤها مـنه تـارة أُخـرى عـلى وجـه أكمـل و أرفع من النشأة الأُولى، فكما إنّ الروح الإنسـانى مـنه انبسـاط أشعة القوى و المشاعر على مواضع البدن، و إليه رجوع أنوارهـا مـن محابس مظاهرها بالموت ثمّ انبعاثها عنه فى الآخرة تارة أُخرى على نحو آخر فكذلك القياس فى تكوّن هذا العالم و موجوداتها من السماوات والأرض و مـا بيـنهما و ما فيها، ثمّ رجوع الكل إليه بطي السماوات* و انتثار الكواكب و اندكاك الجبال و قبض الأرض و ما فيها، و موت الخلائق و نزع أرواحها و قبض نفوسها و فناء كل من عليها كما قال تعالى: «يدبرالأمر من السماء إلى الأرض ثمّ يعـرج إلـيه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ممّا تعدّون» فإذا رجع إليه الكل اسـتأنف لها الوجود تارة أُخرى علي وجه تقوم قياماً يبقى** أبداً من غير فناء و لا زوال؛ قال تعالى: «كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا ان كنا فاعلين» و من لم يذق هذا الشهد سواءً كان من العلماء الناظرين غير الواصلين؛ أو من المغرورين بعقولهـم الناقصـة الماديّـة، أو مـن المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة و

---

* قوله: «ثم رجوع الكل إليه بطيّ السـماوات...» الطيّ بمعناه الأرفع حاصل للكون الجامع، و راجع فى ذلك إلى الفصل الحادى عشر من تذكرة آغاز و انجام للمحقّق الطوسى و تعليقاتنا عليه.

** قوله: «قيام يبقى» و الصواب قياماً يبقى، لأنّ قياماً مفعول مطلق.

الأصنام فليصدّق الأنبياء و الأولياء فيما قالوه، و يؤمن به إيماناً بالغيب كإيمان الأعمى بما يقوله و يهديه قائده ولا ينكر شيئاً منه نعوذ بالله من ضعف الإيمان باليوم الآخر و الجحود لما أنبأ به أهل الإنباء(ع) من النباء العظيم الّذى هم فيه مختلفون و عنه معرضون بل هم بلقاء ربّهم كافرون، و قد تحقق بالبرهان و انكشف بلوامع آيات القرآن و بطلوع شمس العرفان من أفق البيان أنّ أعيان العالم متبدلة دائماً، و هوياتها و تشخصاتها متزايلة، و طبائعها متجدّدة كل آن كما قال تعالى: «بل هم فى لبس من خلق جديد» و قوله تعالى: «و ترى الجبال تحسبها جامدة و هى تمرّ مرالسحاب» و هو سبحانه غاية هذه الحركات و التبدلات، «ولله ميراث السماوات و الأرض، ألا إلى الله تصيرالأُمور، فسبحان الّذى بيده ملكوت كل شىء و إليه ترجعون».

## فصل (١٧)
## فى أن أى الاجسام يحشر فى الاخرة و أيها لايحشر

اعلم أنّ الأرواح مادامت أرواحاً لاتخلو* عن تدبير أجسام لها، و الأجسام المتصرفة فيها قسمان: قسم يتصرف فيها النفوس تصرفاً أوليا ذاتياً من غير واسطة، و قسم يتصرف فيها النفوس تصرفاً ثانويّاً تدبيريّاً بواسطة جسم آخر قبله، و القسم الأوّل ليس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة لأنه غائب عنها، لأنّها أنّما تحس بالأجسام الّتى هى من جنس ما يحملها من هذه الأجرام الّتى هى كالقشور و يؤثر فيها، سواءً كانت بسيطة كالماء و الهواء و غيرهما أو مركّبة كالحيوان و النبات و

---

* قوله: «اعلم أنّ الأرواح مادامت أرواحاً لاتخلو الخ» لعلّ النكتة ٩٩٧ من كتابنا: «الف نكتة و نكتة» ممدّة فى المقام. و قوله: «والأجسام المتصرّفة...» العبارة الصحيحة هكذا: «والأجسام المتصرفة فيها الأرواح قسمان».

غيرهـا سواءً كانت لطيفة كالأرواح البخاريّة أو كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية و الأجساد النباتية؛ فـإنّ جميعها ليسـت ممـا يستعملها النفوس و يتصرف فيها إلا بالواسطة. و أمّـا القسم الأوّل المتصرف فيه فهو من الأجسام النورية الحية بحياة ذاتية غيرقابلة لـلموت، و هـي أعلى رتبة من هذه الأجسام المشفة الّتي توجد هاهنا، و من الّتي تسمى بالروح الحيوانى؛ فإنّها من الدُّنيا و إن كانت شريفة لطيفة بالإضـافة إلى غيرهـا و هـذا تستحيل و تضمحل سريعاً ولا يمكن حشرها إلى الآخـرة، و الّـذى كلامنا فيه من أجسام الآخرة و هى تحشر مع النفوس و تتحد معهـا و تبقي ببقائها، و أمّا البرازخ العلويّة فالّتي فى نهايّة العلوّ فى هذا العالم الّذى يقـال لهـا سـدرة المنتهي فهى كأنّها عين الصورة بلامادة، فحكمها يشبه أن يكون كحكـم الأجسـام الخيالـية، و تصـرف الـنفوس فـيها كتصـرف النفوس فى تلك الأجسـام، و أمّـا الّـتى دونهـا فهى كالأرواح الدماغية لنا لأنّها بمنزلة خيال العالم الكبير، و قد صرّح بعض أئمّة الكشف أنّ الأجسام النوريّة الفلكية لاخيال لها بل هـى عين الخيال، و كما لايخلو خيال الإنسان عن صورة كذلك لايخلو ذات الملك عـن صورة، و صورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الإنسان، و هذه الزرقة المحسوسـة ليسـت صـورةالسـماء، ولا هـذه الأنوار المدركة بالحس هى أنوارها الموجودة يوم القيامة بل هذه السماء مدروسة مهدومة و كواكبها منكسفة مطموسة فى ذلك اليوم.

## فصل (۱۸)

## فى حال اهل البصيرة هاهنا

اعـلم أنّ مـن الـناس من يرى بعين البصيرة أُمور الآخرة و أحوالها؛ و يحضر عـنده شـهود الجنّة و أهلها، والنّار وأهلها، قبل قيام الساعة، فلا يحتاج فى معاينة ذلك العالم و بروز الحقائق لـه إلى حصول الموت الطبيعى لزوال الحجب عن وجه

قلبه و عين بصيرته، فحالهم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»، و ذلك لتبدل نشئاتهم الدنيوية إلى نشئاتهم الأُخروية، و إذا تبدلت نشئاتهم و تبدلت أسماعُهم و أبصارهم و حواسهم إلى أسماع و أبصار و حواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات الّتي في السماوات و الأرض، لأنّ لها أيضاً نشأتين نشأة الدنيا و نشأة الأُخرى، و كل حسّ مع محسوسه من نوع واحد؛ فحواس هذه النشأة تدرك محسوسات هذه النشأة، و حواس نشأة الآخرة تدرك بها محسوسات نشأة الآخرة، و إلى هذا التبديل أشار تعالى بقوله: «يوم تبدل الأرض غير الأرض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار»، و قال تعالى: «نحن قدّرنا بينكم الموت و ما نحن بمسبوقين على أن نبدّل أمثالكم وننشأكم فيما لاتعلمون»، و بهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت أو بالموت أو بعده يستحق الإنسان لدخول الجنة و دارالسلام، و به يتحقق الفرق بين أهل الجنّة و أهل النار، فأهل الجنة لهم قلوب منورة، و صدور منشرحة، و أبدان مطهرة، و صور مجردة عن رجس المادة الطبيعية، بخلاف أهل النار لعدم تبدّل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي، فكيف يمكن لهم دخول دارالسلام كما قال تعالى: «أيطمع كل أمرىء منهم أن يدخل جنّة نعيم، كلا إنّا خلقناهم ممّا يعلمون» أي من نطفة قذرة، والمكوّن من نحو هذه المادة كيف يناسب دارالقدس و الطهارة، و لما كان هاهنا مظنّة سؤال مشكل و هو أن جميع الناس مشترك في أنّهم مخلوقون من نطفة يعني أنهم أجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دارالسلام و استيهال جوار ربّ العالمين، و ما للتراب و ربّ الأرباب فعقّب الآية بقوله تعالى: «فلا أقسم بربّ المشارق و المغارب إنا لقادرون على أن نبدّل أمثالكم و ننشأكم فيما لاتعلمون»، أي تتبدل نشأتهم الطبيعية تبدلا وجوديّاً و حركة جوهرية بحصول العلم و الايمان و العمل بالأركان فيحصل لهم أهلية الدخول في دار القدس و عالم الملكوت.

## فصل (۱۹)
## فى الصراط*

قد علمت أنّ لكل موجود حركة جبلية و توجهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب، و للإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة أُخرى ذاتية منشأها حركة عرضية فى كيفية نفسانية لباعث دينى، و هى المشى على منهج التوحيد و مسلك الموحدين من الأنبياء و الأولياء و اتباعهم(ع) و هى المراد بقوله تعالى: «إهدنا الصراط المستقيم» المدعو للمصلى فى كل صلوة المشار إليه فى قوله تعالى: «قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا و من اتبعنى»، و قوله: «إنك لتهدى إلى صراط مستقيم، صراط الله الّذى له ما فى السماوات و ما فى الأرض» فالاستقامة عليه و التثبت فى المشى فيه هو الّذى كلّف الله به عباده و أوجب عليهم، و أرسل رسله لأجل ذلك إليهم، و أنزل الكتب بسببه عليهم، و باقى الصراط الّذى يمشى عليها الموجودات ليس شىء منها هذا الصراط المختص بأهل الله، لأنّ كلامنها ينتهى إلى غاية أُخرى غير لقاء الله، و إلى منزل آخر غير جوار الله و غير دار الجنان و منزل الرضوان كطبقات الجحيم و دركات النيران، فالقوس الصعودية لاتنقطع إليه تعالى إلا بسلوك الإنسان الكامل عليها «إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه» و الاستقامة عليها هى المراد بقوله تعالى: «فاستقم كما أُمرت و من معك ولا تطغوا» والانحراف عنه يوُجب السقوط عن الفطرة و الهوىّ إلى دارالجحيم؛ و الهبوط فى جهنم الّتى قيل لها هل امتلأت و تقول هل من مزيد، و وصفه بأنّه أدق من الشعر و أحدّ من السيف لأنّ كمال الإنسان منوط باستعمال قوتيه: أماالقوة النظرية فلإصابة الحق و نوراليقين فى سلوك الأنظار الدقيقة الّتى هى فى الدقة و اللطافة أدق من الشعر إذا تمثلت بكثير، و أمّا القوة العملية فبتعديل

---

* قوله: «فصل فى الصراط...» فى هذا الفصل ناظر إلى كلمات المحقّق الطوسى فى الفصل السابع من رسالته فى «آغاز و انجام»؛ ثمّ إنّ الفصل الثانى من الباب التّاسع من علم اليقين للفيض ـ قدّس سرّه ـ فى الصّراط مطلوب جداً (ص ۲۱۳ من الطبع الرحلى الحجرى).

القوى الثلاث الّتي هي الشهوية و الغضبية و الفكرية في أعمالها* لتحصيل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الأطراف غاية التوسط، لأنّ الأطراف كلّها مذمومة توجب السقوط في الجحيم و منزل البعداء و الأشقياء المردودين، و قد علمت أنّ التوسط الحقيقي بين الأطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها، والخلو عن هذه الأطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم و هي أحدّ من السيف، فإذن الصراط له وجهان: أحدهما أدقّ من الشعر و الآخر أحدّ من السيف، و الانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطرة «إنّ الّذين لايؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون» و الوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق و القطع كما قيل من وقف عليه شقه*، و إليه الإشارة بقوله تعالى: «اثّاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا عن الآخرة» و بقوله: «يسحبون في الحميم» و وجه ذلك أنّ هذه العدالة ليست كما لاحقيقياً لأنّ ذلك منحصر في نورالعلم و قوة الإيمان و المعرفة، بل هي أمر عدمي وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس أطرافها و الركون إليها والاعتماد عليها يوجب الإخلاد إلى الدنيا لأنها من الدنيا أيضاً، و حبّ الدنيا رأس كل خطيئة.

## تنوير قرآني

هذا الصراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نوراليقين للمارين عليه إلى الآخرة، و بحسب شدة نورُ يقينهم يكون قوة سلوكهم و سرعة مشيهم عليه؛ فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم و قوة يقينهم و ايمانهم، لأنّ التقرب إلى الله لايمكن إلا بالمعرفة و اليقين، و المعارف أنوار، ولا يسعى المؤمنون إلى لقاء الله إلا بقوة أنوارهم و أنظارهم كما قال تعالى: «يوم ترى المؤمنين و المؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم و بأيمانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا» الآية، و

---

* قوله: «في أعمالها» الضمير راجع إلى القوى الثلاث.

* قوله: «كما قيل من وقف عليه شقه...» القائل هو المحقق الطوسي في رسالته المسمّاة بآغاز و انجام.

قد ورد في الخبر** أنّ بعضهم يعطى نوراً مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه، و منهم من يعطى نوره أصغر من ذلك، و منهم من يعطى نوره مثل النخلة بيمينه، و منهم من يعطى نوره أصغر من ذلك حتّي يكون آخرهم رجلا يعطى نوراً على قدر إبهام قدمه فيضيئى مرّةً و يطفو أُخرى؛ فإذا أضاء قدام قدمه مشى و إذا طفىء قام، و مرورهم على الصراط على قدر نورهم؛ فمنهم من يمرّ كطرف العين و وقوع الشعاع، و منهم كالبرق الخاطف، و منهم كالسحاب، و منهم من يمرّ كشدّ الفرس، و الّذى أُعطى نوراً على قدر إبهام قدمه يحبو على وجهه و يديه و رجليه يجريداً و يعلّق أُخرى و تصيب النار جوانبه فلايزال كذلك حتّي يخلص الخبر. و بهذا يظهر تفاوت الناس في الإيمان فرب إيمان رجل بالقياس إلى إيمان رجل آخر إذا و زن معه و قيس إليه كان آلاف ألف مثله في القوة النورية و الرسوخ العلمي. و عن الحسن: الصراط مسيرة آلاف سنة أدق من الشعر و أحدّ من السيف، ألف صعود،و ألف استواء، و ألف هبوط. أقول: لايبعد أن يكون الأوّل إشارة إلى السير من الخلق إلى الله، و الثانى إلى السير في الله منه إليه؛ و الثالث إلى السير من الله إلى الخلق. و قال: أبوطالب المكي في كتاب قوت القلوب*: روى أنّ الله تعالى خلق الصراط من رحمته أخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين خاصة، والكفار لا جواز لهم عليه** لأنّ النار قد التقطت من الموقف جبابرتهم و سائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من دون الله عزّ وجلّ إلى النار، فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاؤابه من الدنيا، و الصراط يدق و يتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للمذنبين و السعة للمتقين، و الأصل الواسع للأنبياء و الأولياء يصير لهم كالبساط سعة و بسطاً، و هم السرعة و الإبطاء فأوّلهم كلمح

---

** قوله: «و قد ورد في الخبر...» راجع آخر إحياء العلوم للغزالي في صفة الصراط.

* قوله: «في كتاب قوة القلوب» و الصواب قوت القلوب بالتاء الممدودة.

** قوله: «و الكفار لاجواز لهم عليه» كما يشعربه قوله سبحانه: إن الذين لايؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون (المؤمنون ـ ۷۴ فتدبّر).

البصر، و آخرهم كعمر الدنيا سبعة آلاف سنة تزل قدم تحترق ثمّ يخرجها ثمّ تزل قدم و الأُخرى قد برأت؛ فالإسلام خرج لهم من الرحمة فلمّا قبلوه و لم يفوابه ضرب لهم جسراً من تلك الرحمة فيمرّوا عليها، فمن ضيّع منهم شيئاً من أعمال الإسلام فأنّما ضيّع الرحمة الّتى رحم بها فزلت قدمه؛ فالدقة و الاتساع على قدر الرحمة من الله تعالى للعبد فبحظّ العبد من الرحمة الّتى قسمه سبحانه فى أيّام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك. و السرعة و الإبطاء فى قطع الصراط على قدر القرب؛ فبحظّ العبد من نور القربة يسرع و يبطىء. فأولهم زمرة يقطع فى مثل طرف العين و لمح البرق و هم الأنبياء(ع)، و الثانية فى مثل الريح و الطير و هم الصدّيقون الأولياء. و الثالثة مثل حضر الفرس* و أجاويد الخيل و الركاب و هم الصادقون الّذين جاهدوا أنفسهم حتّى صدقوا الله سبحانه فى جميع حركاتهم و خطراتهم. و الرابعة فى مثل الراكب رحله و هم المتقون. و الخامسة فى مثل سعى الرجل و هم العابدون. و السادسة مشياً و هم العمال المستورون. و السابعة حبواً** و هم المتهتكون من الموحدين، و كل زمرة لها نور، نور النبوّة، و نور الولاية، و نور الصدق، و نور التقوى، و نور العبادة، و نور الستر، و نور التوحيد، فمنهم من نوره مدّ بصره، و منهم من نوره عند إبهام قدمه و هو آخرهم، فليس النور بكثرة الأعمال إنّما النور بعظم نور الأعمال، و إنّما يعظم نور العمل على قدر ما فى القلب من النور، و إنّما يعظم نور القلب على قدر القربة. فكلّ ذى نورنوره أقرب إلى الله تعالى فنوره أنور و أعظم و أنفذ بصراً و أثقل وزناً. فكم من رجل قلّ عمله هناك سبق إلى الجنّة من أربى بعمله هناك أضعافاً مضاعفة. ألاترى إلى قول رسول الله(ص) لمعاذ خلّص يكفك القليل من

---

* قوله: «مثل حُضْر الفرس...» حضر بالضم فالسّكون: تك اسب و دويدن آن.

** قوله: «والسابعة حبواً...» حبا الرجل يحبو حَبْواً من باب نصر: بر دست و شكم رفت مرد (منتهى الأرب)؛ و فى محيط المحيط للبستانى: حبا الرجل مشى على أربع، أو دبّ على إسته و أشرف بصدره. قوله: و هم المتهتّكون، المتهتّكون فى مقابل العمال المستورين فأولئك متجاهرون بالفسق بخلاف هؤلاء.

العمل*. فلا يصل العبد إلى الإخلاص إلا بعظم النور، و إنّما زكت أعمالهم و نمت بعظم النور، و يحقق ما قلناه أنّ رجلا من هذه الأمة قد سبق من عمر ألف سنة من الأوّلين، و لذلك روى في الحديث يا حبذا نوم الأكياس و فطرهم كيف يغبنون سهر الحمقى و صيامهم، و لمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى و يقين أفضل عندالله سبحانه من أمثال الجبال من المغترين، و قال أيضاً فالصراط المستقيم طريق التوحيد و هو دين الحق الّذى جميع الأنبياء و الرسل و متابعيهم عليه، و جميع الأحوال السنية و مقامات السالكين في السير إلى الله تعالى و في الله عزّ و جلّ راجعة إليه، و علم التوحيد أنفع العلوم و أرفعها بل صفاوتها و نقاوتها، و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى، و ليس وراء عبادان قرية، ولا مطمع في النجاة إلا باقتنائه ولا فوز بالدرجات إلا باجتنائه، و لعلّو مرتبته و رفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلة و العقول عليلة و النواظر حواسر، إذ هو بحر وقف بساحله العقول و امتنع على الأرواح والقلوب إلى كهنه الوصول انتهى كلامه. و قد أصاب فيما ذكره من أنّه لايمكن الوصول إلى عالم القرب و قطع الطريق إليه إلا بعلم التوحيد فقط، و غيره من العلوم والأعمال لاوزن له عندالله إلا من جهة أعانتها في تحصيل ذلك العلم لاغير، و برهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة في هذا الكتاب.

## بصيرة كشفية

أعلم أنّ الصراط المستقيم كما قيل الّذى أو صلك إلى الجنّة هو صورة الهدى الّذى أنشاه لنفسك** ما دمت في عالم الطبيعة من الأعمال القلبية و الأحوال، و التحقيق أنّه عند كشف الغطاء و رفع الحجاب يظهر لك أنّ النفس الإنسانية

* قوله: «خلّص يكفك القليل من العمل» قال عزّ من قائل: «ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً»، ولم يقل سبحانه اكثر عملاً.

** قوله: «الذى أنشأه لنفسك» و الصواب: الذى أنشأته لنفسك.

السعيدة صورة صراط الله المستقيم، و له حدود و مراتب إذا سلكه سالك متدرجاً علی حدوده و مقاماته أو صله إلی جوار ربّه داخلا فی الجنّة،فهو فی هذه الدار کسائر الأُمور الأُخروية غائبه عن الأبصار مستورة على الحواس؛ فإذا انكشف الغطاء بالموت و رفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده، و يمدّ لك يوم القيامة كجسر محسوس على متن جهنم أوله فى الموقف و آخره على باب من أبواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده، و تعرف إنّه صنعتك و بناؤك، و تعلم حينئذ أنّه كان فى الدنيا جسراً ممدوداً على متن جهنم طبيعتك الّتى قيل: إنّها «كظل ذى ثلاث شعب لا ظليل و لايغنى من اللّهب» لأنّها الّتى تقود النفس إلى لهيب الشهوات الّتى يظهر أثر حرّها فى الآخرة، و هو الآن مغمور مكمون فى غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد، فالسعيد من أطفىء ناره بماء العلم و التقوى.

قال الشيخ الصدوق فى الاعتقادات: اعتقادنا فى الصراط أنّه حق و أنّه جسر على جهنم، و إنّ عليه ممّر جميع الخلق، قال الله تعالى: «و إن منكم إلا واردها كان على ربّك حتماً مقضيّاً» قال: والصراط فى وجه آخر اسم حجج الله؛ فمن عرفهم فى الدنيا و أطاعهم أعطاه الله جوازاً على الصّراط الّذى هو جسر جهنم يوم القيامة. و قال النبيّ(ص) لعلي(ع): ياعلي* إذا كان يوم القيامة أقعد أنا و أنت

---

* قوله: «وقال النبيّ ـ ص ـ لعلي ـ ع ـ : ياعلي...» هذا الحديث منقول فى باب الصراط من معاد البحار (ط ۱، المعروف بالطبع الكمپاني، ج ۳، ص ۳۰۸)؛ و كون جبرئيل عليه‌السلام معهما لكونه واسطة إفاضة العلم و الجواز على الصراط بقدر نور العلم و المعرفة، فتبصّر. و فى منتهى‌المدارك للفرغاني (ط ۱ مصر، ص ۵۱)؛ و أمّا جبرئيل فكان من اللوح المحفوظ مظهر الركن العلم و لهذا كان حاملاً للوحى المشتمل على أنواع العلوم و درجاتها و معلّماً حيث قال تعالى: «علمّه شديد القوى». على قول، و واسطة لتكوّن عيسى من حيث إنّه كلمة الحق و علم للسّاعة، فكان مظهراً للعلم و القول أيضاً فكان من حيث مظهريّته للعلم يسمّى بروح القدس، و من حيث مظهريته للقول يسمّى بالرّوح الأمين. و راجع فى ذلك مصباح الأنس أيضاً (ط ۱ من الرحلي، ص ۱۷۲).

و جبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط إلا من كانت معه براءة بولايتك انتهى.

أقول: و من العجب كون الصّراط و المار عليه و المسافة و المتحرك فيه شيئاً واحداً، و هذا هكذا فى طريق الآخرة الّتى تسلكها النفس الإنسانية؛ فإنّ المسافر إلى الله أعنى النفس تسافر فى ذاتها، و تقطع المنازل و المقامات الواقعة فى ذاتها بذاتها، ففى كل خطوة تضع قدمها على رأسها بل رأسها على قدمها، و هذا أمر عجيب، و لكن ليس بعجيب عند التحقيق و العرفان.

## فصل (۱۲)
## فى نشر الصحائف و ابراز الكتب*

إنّ القول و الفعل مادام وجودهما فى أكوان الحركات و مواد المكونات فلاحظّ لهما من البقاء و الثبات، و لكن من فعل فعلا أو تكلّم بقول يظهر منه أثر فى نفسه و حالة قلبية تبقى زماناً، و إذا تكررت الأفاعيل و الأقاويل استحكمت الآثار فى النفس و صارت الأحوال ملكات إذ الفرق بين الملكة و الحال بالشدّة و الضعف، و الاشتداد فى الكيفيّة يؤدّى إلى حصول صورة جوهرية هى مبدأ، مَثَلُ تلك الكيفيّة كالحرارة الضعيفة فى الفحم إذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة، و كذلك الكيفيّة النفسانية إذا اشتدت صارت ملكة راسخة أى صورة نفسانية هى مبدء آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير رويّة و تعمّل، و من هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات و مبدء المكاسب العلمية و العملية، ولو لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثر من الفعل أولاً ثمّ اشتداد ذلك

---

* قوله: «فصل فى نشر الصحائف و إبراز الكتب...» اين فصل ناظر به فصل هشتم رسالهٔ آغاز و انجام خواجه نصيرالدين طوسى است و أمّهات مطالب آن را ترجمه فرموده است و فوائد ديگر نيز نقل كرده است.

الأثـر فـيها يومـاً فـيوماً لم يمكـن لأحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات العلمـية و العملـية، و لم ينجع التأديب و التعليم لأحد، ولم يكن في تمرين الأطفال عـلى الأعمـال فـائدة، و ذلـك قـبل رسـوخ هيئاتٍ* مضادة لما هو المطلوب في نفوسـهم، و لذلـك يعسـر تعلـيم الـرجال المحـنكّين و تأديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم و صنعة، كصحيفة خالية من النقوش و الصور؛ فهذه الآثار الحاصلة في القلوب و الأرواح بمنزلة النقوش و الكـتابة الحـاصلة في الصحائف و الألواح كما قال سبحانه: «أُولئك كتب في قلوبهم الإيمـان» و هذه القلوب و الأرواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الأعمال، و تلك النقوش و الصور كما يحتاج إلى قابل يقبلها كذلك يفتقر إلى فاعل أي مصوّر و كاتـب، فالمصـوّرون و الكـتّاب لمـثل هـذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون لكـرامة ذواتهـم و أفعـالهم عـن دنـاءة الجسـمية، و ارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعـية، فهـم لامحالـة ضـرب من الملائكة المتعلّقة بأعمال العباد و أقوالهم لقوله تعـالى: «و إنّ عليكم لحافظين كراماً كاتبين»، و هم طائفتان ملائكة اليمين و هم الّذيـن يكتـبون أعمـال أصـحاب اليمين، و ملائكة الشمال و هم الّذين يكتبون أعمـال أصحاب الشمال قال تعالى: «إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين و عن الشمال قعـيد، مـا يلفـظ مـن قـول إلا لديه رقيب عتيد»، و قال: «يوم ندعو كل أُناس

---

* قولـه: «قبل رسوخ الهيئات» و الصواب: قبل رسوخ هيئاتٍ. و قوله: «و لذلك يعسر تعليم الرجال المحنّكين...» و قلت في غزل من ديواني:

| | |
|---|---|
| چو تو با موی سفیدستی و با خوی سیاه | دور از راز و نـیازی و همی نـازکـنی |
| در جـوانی اگر ای پـور بـه پیری بـرسی | بهمـه پیر کـه در پیریت اعـجاز کنی |
| قـدم اوّل ایـن مرحـلـه خـوف و رجـاء | باید از ترك سرت برگ سفر ساز کنی |
| همّت و خـضـر ره و بُنیت در حـدّ سـواء | سـان تثلـیث در انـتـاج نظـر بازکنی |
| آگـه ای خواجـه گر از سرّ سـویدای دل | دودلی را زجـه در کار خود انباز کنی |

بإمـامهم فمن أُوتى كتابه بيمينه فأُولئك يقرؤون كتابهم ولا يظلمون فتيلا» و قال أيضـاً: «فأما من أُوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤوا كتابيه إنّى ظننت أنّى ملاق حسابيه» لأنّ كتابه من جنس العلوم و الاعتقادات الصادقة والأخلاق الحسنة، و الظن هاهنا بمعنى العلم، «و أمّا من أُوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم أُوت كتابيه ولم أدرمـا حسابيه» لأنّ كتابه من جنس الأكاذيب الباطلة و الصفات الشيطانية و الشـهوات الحيوانـية و الرئاسـات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس، و مثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب و الغلط و الهذيان يستحق للاحتراق بالنار، كما قـال: «و مـن أُوتى كـتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبوراً و يصلى سعيراً»، و قد ورد فى الخـبر إنّ مـن عمـل حسـنة كذا يخلق الله منها ملكاً يستغفر لـه إلى يوم القـيامة كما قال تعالى: «إنّ الّذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أن لاتخـافوا و لاتحزنوا و أبشروا بالجنة الّتى كنتم توعدون نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا و فى الآخرة»، و هكذا القياس فى الكفر و الاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده فى المسـائل الإلهـية و رسـخ على جهله و بالغ فى كفره يتنزل على نفسه شيطان يوعـده بالشـر، و يُغـرِّه اغتراراً* بالجهل، و يعجبه إعجاباً بنفسه، و كان قرينه فى الدنـيا والآخـرة كما قال تعالى: «هل أُنبئكم على من تنزّل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم، يسمع آيات الله ثمّ يصرّ مستكبراً» الآية، و قوله: «و من يعش عن ذكر الرّحمن نقّيض لـه شيطاناً فهو له قرين» و هذه الهيأة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيامة هى الّتى تسمى فى عرف الحكمة بالملكة، و فى لسان الشريعة بالملك و الشـيطان فى جـانبى الخـير و الشـر، و المسمى أمر واحد فى الحقيقة لأنّ المحقق عـندنا إنّ الملكـات النفسانية تصير صوراً جوهرية و ذواتاً قائمة فعالة فى النفس تنعـيماً و تعذيـباً، و لـو لم يكن لتلك الملكات من الثبات و التجوهر ما يبقى أبد الآبـاد لم يكـن لخلود أهل الجنة فى الثواب و أهل النار فى العقاب أبداً وجه؛ فإنّ

* قوله: «و يوعده اغتراراً» و النسخة المصحّحة: و يُغرّه اغتراراً.

منشــأ الثواب و العذاب لوكان نفس العمل أو القول و هما أمران زائلان يلزم بقاء المعلـول مـع زوال العلّة المقتضية و ذلك غير صحيح، و الفعل الجسمانى الواقع فى زمـان متـناه كـيف يصير منشئاً للجزاء الواقع فى أزمنة غير متناهية، و مثل هذه المجـازاة غـير لائق بالحكـيم سـيما فى جانب العذاب، كما قال: «و ما أنا بظلام للعبيد» و قال: «و ذلك بما كسبت قلوبكم» ولكن إنّما يخلد أهل الجنة فى الجنة و أهـل الـنار فى الـنار بالثبات فى النيات و الرسوخ فى الملكات، و مع ذلك فإنّ من فعـل مثقال ذرة من الخير أو الشر فى الدّنيا يرى أثر ذلك مكتوباً فى صحيفة نفسه أو صـحيفة أرفـع مـن نفسه كما قال تعالى: «فى صحف مكرّمة، مرفوعة مطهّرة، بأيدى سفرة، كرام بررة» و إذا قامت القيامة و حان وقت أن يقع بصره إلى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحياة الدّنيا و ما يورده الحواس و يلتفت إلى صفحة باطـنه و لوح ضميره و هو المراد بقوله تعالى: «و إذا الصّحف نشرت»، فمن كان فى غفلـة عن أحوال نفسه و حساب سيئاته و حسناته يقول عند كشف غطائه و حضـور ذاته و مطالعة صفحة كتابه «ما لهٰذا الكتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصـاها، و وجـدوا ما عملوا حاضراً، ولايظلم ربّك أحداً، يوم تجد كل نفس ما عملـت من خير محضراً و ما عملت من سوء تودّ لو أنّ بينها و بينه أمداً بعيداً» و قد ورد فى هذا الباب* من طريق أهل البيت(ع) و غيرهم عن النبى(ص) أحاديث كثيرة.

منها ما روى عن قيس بن عاصم أنّه قال(ص): يا قيس إنّ مع العز ذلاً، و مع الحياة موتاً، و إنّ مع الدنيا آخرةً، و إنّ لكل شىء رقيباً، و على كل شىء حسيباً، و إنّ لكل أجل كتاباً، و إنّه لابد لك من قرين يدفن معك و تدفن معه، و هو حى

---

* قولــه: «وقـد ورد فى هـذا الباب... منها ما روى عن قيس بن عاصـم...» حديث قيـس بن عاصم هوالحديث الـرابع من المجلس الأول من أمالى الصدوق ـ ره . و قوله: «لابدّ لك من قرين...» عبارة الحديث فى الأمالى هكذا: و انّه لابد لك من قرين يدفن معك و هو حىّ الخ.

و أنـت ميّـت فإن كان كريماً أكرمك، و إن كان لئيماً أسلمك، ثمّ لايحشر إلا معك ولا تحشـر إلا معه، ولا تسئل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحاً؛ فإنّه إن صلح آنست به، و إن فسد لاتستوحش إلا منه، و هو فعلك.

فانظـر يـا وليّي في هـذا الحديث الشريف تجد فيه لباب معرفة النفس و علم الآخرة، و فيه إشارة إلى عدة مسائل شريفة ليس هاهنا موضع بيانها.

و منها قوله(ص): إنّ الجنة قيعان و إنّ غراسها سبحان الله.

و منها إنّ المرء مرهون بعمله.

و مها قوله(ص): خلق الكافر من ذنب المؤمن و أمثال ذلك كثيرة.

و مـن كلام فيثاغورس و هو من أعاظم الحكماء الأقدمين إنّك ستعارض لك في أفعـالك و أقوالـك و أفكـارك، و سيظهر لك من كل حركة فكرية أو قولية أو عملـية صـورة روحانية و جسمانية. فإن كانت الحركة غضبية أو شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيك في حياتك و يحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك، و إن كانت الحـركة عقلـية صـارت ملكـاً تلتذ بمنادمته في دنياك، و تهتدى به في أُخراك إلى جوارالله و دار كرامته.

و ممّـا يشـير إلى أنّ صورة كل إنسان في الآخرة نتيجة عمله و غاية فعله في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح(ع): «إنّه عمل غير صالح» على قرائة فتح الميم، و في القـرآن آيـات كـثيرة دالة على أنّ كل ما يلاقيه الإنسان في الآخرة و يصل إلـيه مـن الجنة و ما فيها من الحور و القصور و الفواكه و غيرها و النار و مافيها مـن العقـارب و الحـيات و غيرها ليست إلا غاية أفعاله و صورة أعماله و آثار ملكاتـه، و إنّما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي إليه كقوله تعالى: «ولا تجـزون إلا ما كنتم تعملون»، و قوله تعالى: «إنّما تجزون ما كنتم تعملون» لم يقل ممّا كنتم تعملون تنبيهاً على هذا المعنى. وقوله: «جزاء أعداء الله النار».

و توضـيح ذلـك أنّ مـواد الأشخاص الأُخروية و متعلقاتها و ما يكون بمنزلة الـبذور للأشـجار و الـنطف للحـيوانات و الهـيولى للعقليات أنّما هى التصورات

الباطنية و التخيلات النفسانية و التأملات العقلية، لأنّ الدار الآخرة و كل ما فيها ليست من جنس هذه الدار و ما فيها؛ فما في الدنيا له مادة جسمانية تطرء عليها صورة أو نفس من خارج بإعانة أسباب خارجية و أوضاع و حركات فلكية، و لأجسامها الحيوانية حياة عرضية، و ما في الآخرة من الجنّات و الأشجار و الأنهار و غيرها أرواح هي بعينها صور معلقة قائمة بذاتها حياتها نفس ذاتها، و كل نفس إنسانية مع ما يتعلق بها من الحور و القصور و الأشجار و الأنهار جميعها موجودة بوجود واحد وحية بحياة واحدة، و المجموع مع وحدته الشخصية متكثر الصور، و الإنسان إذا انقطع عن الدنيا و تجرّد عن لباس هذا الأدنى و كشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الإدراكية قدرة، و علمه غيباً، و غيبه شهادة، فيصير مبصراً لنتائج أعماله و أفكاره، و مشاهداً لآثار حركاته و أفعاله، قارءاًالصحيفة أعماله و لوح كتابة حسناته و سيئاته، كما قال تعالى: «و كلّ انسان ألزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً منشوراً، إقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» و مما يدل على أنّ الإنسان الكائن* في الدار الآخرة غيرمتكون من مادة طبيعية بل من صورة نفسانية إدراكية قوله تعالى: «و ننشئكم فيما لاتعملون» و قوله: «إنّ كتاب الأبرار لفي علّيّين» و معلوم أنّ ما في علّيّين ليس مخلوقاً من المادة الجسمانية، فعلم أنّ المرء متكون في القيامة من معلومه و معتقده فإن كان معلومه من باب الشهوات المذمومة و الأماني الباطلة و الأهواء الفاسدة تكون من أهل النار و العذاب محترقاً بنار الجحيم يكون كتابه في سجين، و إن كانت معلوماته من باب الأُمور القدسية و معرفة الله و ملائكته و كتبه و رسله فيكون لا محالة من أهل الملكوت الأعلى، و المنزل الأرفع، و القرب الأدنى، و الرفيق الأسنى.

---

* قوله: «و ممّا يدلّ على أن الإنسان الكائن...» قد تقدم بحثه و بيانه في الأصل السابع من الفصل الأول من هذا الباب، فالإنسان الأخروى غير متكوّن من مادةّ طبيعيّة، فافهم.

## فصل (٢١)
## فى حقيقة الحساب و الميزان

لعلك قد تنبهت من الأُصول الّتى كررنا ذكرها أنّ كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات أفعاله و أقواله؛ و فذلكة حساب حسناته و سيئاته، و يصادف جملة كل دقيق و جليل من أعماله فى كتابه «لايغادر صغيرة و لا كبيرة إلا أحصاها، و وجدوا ما عملوا حاضراً، و لا يظلم ربّك أحداً» و الحساب عبارة* عن جمع تفاريق الأعداد و المقادير و تعريف مبلغها، و فى قدرة الله أن يكشف فى لحظة واحدة للخلائق حاصل أعمالهم و ميزان حسناتهم و سيئاتهم و هو أسرع الحاسبين، قال تعالى: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً، و إن كان مثقال حبة من خردل أتينا بهاو كفى بناحاسبين» و قال تعالى: «والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأُولئك هم المفلحون و من خفّت موازينه فأولئك الّذين خسروا أنفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون»، أُوتى بلفظ الجمع إشارة إلى أنّ الميزان له أنواع كثيرة بعضها ميزان العلوم و بعضها ميزان الأعمال، أما ميزان العلوم فاعلم أنّ الله قد وضع ميزاناً مستقيماً و قسطاساً مبيناً أنزل من السماء ليعرف بأقسامه مكائيل الأرزاق المعنوية، و مثاقيل الأغذية الرّوحانية، و يعلم بها حقها من باطلها، و يوزن بها جواهر الحقائق العقلية و نقود الصور الإدراكية، و يميز رائجها فى سوق الآخرة من زيّفها. و خالصها من مغشوشها، و علّمنا بتعليم ملائكته و رسله كيفية الوزن بها، و معرفة أقسامها الخمسة و تميز مستقيمها من منحرفها حيث قال: «و زنوا بالقسطاس المستقيم» فمن تعلّم هذه الموازين الّتى أنزلها الله تعالى فى كتابه على رسوله فقد اهتدى، و من عدل عنها و عمل بالرأى و التخمين فقد ضلّ و غوى و تردّى الى الجحيم.

---

* قوله: «و الحساب عبارة...» ناظر إلى كلام المحقّق الطوسى فى آخر الفصل التاسع من «آغاز و انجام» فراجع

فإن قلت: أين ميزان العلوم فى القرآن فهل هذا إلا إفك و بهتان.

قلنا ألم تسمع قوله تعالى فى سورة الرحمان: «و السماء رفعها و وضع الميزان، أقيموا الوزن بالقسط و لا تخسروا الميزان» ألم تسمع قوله تعالى فى سورة الحديد: «لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات، و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط» أزعمت أيها العاقل المتأمّل أنّ الميزان المنزّل من عندالله مع إنزال الكتب و إرسال الرسل هو ميزان البرّ و الشعير و الأرزو التمرو غيرها؛ أتو همت أنّ الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبّان و الطيّار و أمثالهما؟ ما أبعد هذا التوهم و الحسبان، و ما أقبح هذا الافتراء و البهتان، واتق أيهاالناظر فى معانى الكتاب و لا تتعسّف فى باب التأويل، ولا تركب متن الجهالة و اللجاج إنّى أعظك أن تكون من الجاهلين، و اعلم أنّ الّذى يدعو أمثالك و أصحابك من الظاهريين و الحنابلة و غيرهم على حمل ألفاظ الكتاب و السنة على المعانى العامية جمود قرائحهم على التجسم، و عدم تجاوز أذهانهم عن حدود الأجسام و الجسمانيات، و لو تأملوا قليلا فى نفس معنى الميزان، و جرّدوا حقيقة معناه عن الزوائد و الخصوصيات لعلموا أنّ حقيقة الميزان ليس يجب أن يكون ألبتة مما له شكل مخصوص أو صورة جسمانية، فإنّ حقيقة معنى الميزان و روحه و سرّه هو ما يقاس و يوزن به الشيء، و الشيء أعم من أن يكون جسمانياً أو غيرجسمانى، فكما إن القبّان و ذا الكفتين و غيرهما ميزان للأثقال، و الاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت، و الشاقول ميزان لمعرفة الأعمدة، و المسطر ميزان لاستقامة الخطوط، فكذلك علم المنطق ميزان للفكر فى العلوم النظرية يعرف به صحيح الفكر من فاسده، و علم النحو ميزان للإعراب و البناء، و العروض ميزان للشعر، و الحس ميزان لبعض المدركات، والعقل الكامل ميزان لجميع الأشياء، و بالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه؛ فالموازين مختلفة، و الميزان المذكور فى القرآن ينبغي أن يحمل على أشرف الموازين و هو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة». و هو ميزان العلوم و ميزان الأعمال القلبيّة الناشئة

من الأعمال البدنيّة، و سئل جعفر الصادق(ع) عن قوله تعالى: «و نضع الموازين القسط» فقال: الموازين هم الأنبياء و الأولياء. و اعلم أنّ ميزان الآخرة ما يعرف به حقائق الأشياء كما هي من العلم بالله و صفاته العليا و أفعاله العظمى من ملائكته و كتبه و رسله، و العلم باليوم الآخر و المعاد تعليماً من قبل أنبياء الله(ع) كما علم الأنبياء من الملائكة و الملائكة من الله. فالمعلّم الأوّل هو الحق سبحانه، والمعلم الثاني هو جبرئيل، و المعلّم الثالث هو الرّسول(ع)، و قد أنزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين الخمسة المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل أحد مقدار علمه و عقله، و ميزان سعيه و عمله، و هي ميزان التعادل و ميزان التلازم و ميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام الأكبر و الأوسط و الأصغر؛ فيصير الجميع خمسة*، و تفاصيلها و بيان كل قسم منها و كيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمي بالمفاتيح الغيبية، و هي بالحقيقة سلاليم العروج إلى عالم السماء بل إلى مجاورة مبدأ الأشياء، و المقدمات و الأُصول المذكورة فيها درجات السلاليم للعروج الروحاني. و أما المعراج الجسماني فلا تفي بذلك سعة قوة كلّ نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي(ع). و بالجملة فهذه الموازين الأُخروية هي الّتي تعرف بها مثا قيل الأفكار و مكائيل الأنظار في العلوم الحقيقية الّتي هي الأرزاق المعنوية لأهل الآخرة، و قد أنزلها الله تعالى من السماء ليعلم كلّ أحد مقدار علمه و عقله و مقدار سعيه و عمله، و يحسب حساب رزقه و أجله، و يحضر كتاب عمره و أمله؛ فإنّ لكل مخلوق رزقاً مخصوصاً، و بحسب كل رزق له بقاء معلوم و أجل مكتوب و حساب محسوب، و الأرزاق المعنوية كالأرزاق الصورية متفاوتة في الأكل متفاضلة في دوام الحياة و الأجل كماً و كيفاً و نفعاً و ضرّاً، بل الأرزاق الأُخروية أشدّ تفاوتا و أكثر تفضيلا من الأرزاق الدنيوية كما

---

* قوله: «فيصير الجميع خمسة...» راجع شرح الأسماء للمتأله السبزواري في الموازين الخمسة المنقولة من اسرارالآيات للمصنّف (ط ۱، ص ۴-۱۰).

قال سبحانه: «و للآخرة أكبر درجات و أكثر تفضيلا»، و قال أيضاً مخاطباً لنبيّه(ص) المنذر المعلم للناس: «اُدع إلى سبيل ربّك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالّتي هي أحسن» فأمره بدعوة الخلائق إلى أنواع من الأرزاق المعنوية حسب تفاوت الغرائز لهم و الجبلات؛ فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء إلى الأرض مشتملة على أقسام الرزق، و لكل قوم منها رزق معلوم و حياة مقسومة، فالحكمة و البراهين لقوم، و الموعظة و الخطابة لقوم، و الجدل و الشهرة لقوم، و يوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلاث أغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور و النخالة على حسب مقاماتهم فى غلظ الطبائع و الكثافة و السفالة كما أُشير إليه بقوله: «ولا رطب و لايابس إلا فى كتاب مبين»، فكما يوجد فيه اللبوب من الأغذية لأُولى الألباب كذلك يوجد فيه ما هو كالتبن و القشور للعوام الّذين درجتهم درجة الأنعام، كما قال: «متاعاً لكم و لأنعامكم» و ذلك لأنّ الغذاء يجب أن يكون مشابهاً للمغتذى؛ فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس، و المخيلات و الموهومات منه للنفس الخيالية و الوهمية، و المعقولات منه غذاء للجوهر العاقل إذبها يتغذى و يتقوى و يستكمل و يصير منتقلا من حد العقل بالقوة بالغاً إلى حدالعقل الفعال، باقياً بقاءً سرمديّاً أبديّاً.

### تبصرة ميزانية

اعلم أنّ من الأُمور الّتى لابد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين النشأتين، و المقايسة لما فى كل منهما بإزاء الأُخرى، فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك و الشهادة و عالم الملكوت و الغيب يسهل عليه سلوك سبيل الله و الدخول فى دار السلام، و يطلع على أكثر أسرار القرآن و أطواره، و يشاهد حقائق آياته و أنواره مما غفلت عنه كافة علماء الرسوم، و متفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل و الذكاء، و هو باب عظيم فى معرفة أحوال الأشياء و حقائق الموجودات على ما هي عليه، سيما معرفة المعاد و هو أول

مقامات النبوة. لأنّ مبادي أحوال الأنبياء(ع)* أن يتجلى لهم فى المنام ما فى عالم الملكوت، و يتصوّر لهم حقائق الأشياء فى كسوة الأشباح المثالية. لأنّ الرؤيا الصادقة** جزء من أجزاء النبوة، و لا يتجلى الحقائق مجردة عن لباس الصورة المثالية إلا فى عالم القيامة لقيامها بذواتها هناك. و أما فى هذا العالم فهى فى أغطية من الصور الحسية المادية، و كذلك هى فى عالم الرؤيا الصّادقة و عالم البرزخ أيضاً فى أغطية لكنها رقيقة و هى الصور المثالية. فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلاث يعلم تأويل الأحاديث و تعبير الرؤيا الّتى هى جزء من النبوة و تمام النبّوة بمشاهدة ما فى ذلك العالم بالتجرد التام، و هو حاصل للأنبياء(ع) و هم بعد فى جلابيب البشرية، و لغيرهم من الأولياء أنّما يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحياة الدنيا. فتأمل يا حبيبى فى هذا المقام فعساك تنفتح لك روزنة إلى عالم الملكوت و إلا فمازلت متوجّهاً إلى ملابس عالم التقليد الحيوانى، مصروف الهمة و الوجهة إليه من أنوار الملكوت، مستفيداً من آثار الحس و التقليد فمحال أن يتجلّى لك شىء من غوامض الحكمة و أسرار القيامة. و اعلم بأنّك مسافر من الدنيا إلى الآخرة، و أنت تاجر و رأس مالك حياتك الدنياوية، و تجارتك هى اكتساب القنية العلمية، و هى زادك فى سفرك إلى معادك، و فائدتك هى حياتك

* قوله: «لأنّ مبادى أحوال الأنبياء...» ناظر إلى الحديث الثالث أوّل صحيح البخارى: «أوّل ما بُدئ به رسول الله ـ ص ـ من الوحى، الرؤيا الصالحة فى النوم الخ».

** قوله: «لأنّ الرؤيا الصادقة...» قال مولانا الامام جعفرالصادق عليه‌السلام: «رأى المؤمن و رؤياه فى آخرالزمان على سبعين جزءاً من أجزاء النبوّة» (الوافى للفيض ـ قدّس سرّه ـ ط ١ من الرحلى، ج ١٣، ص ١٣٧، رواه من الكافى). و فى بعض الروايات أكثر من ذلك الجزء، و فى بعضها أقلّ منه. و فى السيرة الحلبية: «ما جاء فى من الألفاظ بلغت خمسة عشر لفظاً» (ج ١، باب بدء الوحى، ص ٢٦٩) و الاختلاف فى تفاوت الأجزاء بحسب درجات الإيمان. قال الحكيم أبوالقاسم الفردوسى:

مگر خواب را بیهده نشمری   یکی بهره دانش ز پیغمبری

الأبدية و نعيمها بلقاء الله و ملكوته، و خسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله و دار كرامته، و اعلم أنّ الناقد بصير ولا يقبل منك إلا الخالص من إبريز المعرفة* و الطاعة، فوزّن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه، و احسب حساب نفسك قبل أن توافي عمرك، و قبل أن يحاسب عليك في وقت لايمكنك التدارك والتلافي. فالموازين مرفوعة ليوم الحساب و فيه الثواب و العقاب، «فأمّا من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية، و أما من خفت موازينه فأُمّه هاوية، و ما أدراك ماهيه، نار حامية».

## تتمة

و أما القول في ميزان الأعمال فاعلم أنّ لكل عمل من الأعمال البدنية تأثيراً في النفس؛ فإن كان من باب الحسنات و الطاعات كالصلاة و الصّيام و الحج و الزكاة و الجهاد و غيرها فله تأثير في تنوير النفس و تخليصها من أُسر الشهوات و تطهيرها عن غواسق الهيوليات و جذبها من الدنيا إلى الأُخرى و من المنزل الأدنى إلى المحل الأعلى؛ فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير في التنوير والتهذيب، و إذا تضاعفت و تكثرت الحسنات فبقدر تكثرها و تضاعفها يزداد مقدار التأثير والتنوير، و كذلك لكل عمل من الأعمال السيئة قدراً معيناً من التأثير في إظلام جوهر النفس و تكثيفها و تكديرها و تعليقها بالدنيا و شهواتها، و تقييدها بسلاسلها و أغلالها. فإذا تضاعفت المعاصي و السيئات ازدادت الظلمة و التكثيف شدة و قدراً. و كل ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا، و عند قيام الساعة و ارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الأمر في ذلك، و يصادف كل أحد مقدار سعيه و عمله، و يرى رجحان إحدى كفتي ميزانه و قوّة مرتبة نور

* قوله: «من إبريز المعرفة...» إبريز بكسر أوله و سكون ثانيه: زر خالص، إبريزى مثله (منتهى‌الأرب).

طاعته أو ظلمة كفرانه، و بالجملة كل أحد من أفراد الناس في مدة حياته له تفاريق أعمال إما حسنات أو سيئات أو مختلفات؛ فإذا جمع يوم القيامة حاصل متفرقات حسناته أو سيئاته كان إما لأحدهما الرجحان أولا؛ فعلى الأول يكون من أهل السعادة إن كان الرجحان للحسنة، و من أهل الشقاوة إن كان للسيئة. و على الثانى يكون متوسطاً بين الجانبين حتّى يحكم الله فيه إما أن يعذب و إما أن يتوب عليه، لكن جانب الرحمة أرجح نظراً إلى الجواد المطلق، و هذه الأقسام الثلاثة أنّما تعتبر بالقياس إلى الأعمال، و في الوجود قسم آخر أرفع من الكل و هم الّذين استغرقت ذواتهم في شهود جلال‌الله، ولا التفات لهم إلى عمل صالح أو سيّيء، فكسروا* كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين و الأعمال و الانحراف فيها و الاعتدال إلى عالم المعارف و الأحوال، و مطالعة أنوار الجمال و الجلال؛ فنقول من الرأس: كل أحد ما لم يخلص بقوّة اليقين و نور الإيمان و التوحيد عن قيد الطبيعة و أسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله؛ فهو بحسب مزاولة الأعمال والأفعال و ثمراتها و نتائجها و تجاذبها للنفس إلى شيء من الجانبين بمنزلة ميزان ذى كفتين إحدى كفتيه تميل إلى الجانب الأسفل أعنى الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية، والأُخرى يميل إلى الجانب الأعلى و دارالنعيم بقدر ما فيها من متاع الآخرة؛ ففى يوم العرض الأكبر إذا وقع التعارض بين الكفتين و التجاذب إلى الجنبتين فالحكم لله العلى الكبير على كل أحد في إدخاله إحدى الدارين دار النعيم و دار الجحيم بترجيح إحدى كفتيه. و اعلم أنّ كفة الحسنات في جانب اليمين و هو جانب الشرق، و كفة السيئات في جانب الشمال و هو جانب الغرب، ثمّ لايذهبُ عليك أنه إذا وقع الترجيح و نفذ الحكم و قضى الأمر تصيرُ الكفتان في حكم واحدة في المشرقيّة و المغربيّة، و اليمينية و الشمالية، و الجنانيّة و

---

*قوله: «فكفروا» والصواب: فكسروا كفّتى ميزانهم. و لايخفى عليك أن قوله و في الوجود قسم آخر إلى أول الفصل كلمة عُليا حقّاً.

الجهنميّة، لغلبة إحداهما على الأُخرى بحيث يجعلها مقهورة مطموسة، فأهل السعادة يصير كلتا يديهم يمينيّة، و كلتا يدى أهل الشمال تصير شماليّة فافهم.

## فصل (۲۲)

## *فى الاشارة الى طوائف الناس يوم القيامة

قد علمت أنّ أهل الآخرة على الإجمال ثلاثة أقسام: المقربون و السعداء و هم أصحاب اليمين، و الأشقياء و هم أصحاب الشمال، و هم من جهة الحساب صنفان أحدهما يدخلون الجنّة و يرزقون من نعيمها بغير حساب، و هم ثلاثة أقوام منهم المقربون الكاملون فى المعرفة و التجرد لأنهم لتنزههم و ارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب و الحساب يدخلون الجنّة بغيرحساب، كما قال تعالى فى حق أمثالهم: «ما عليك من حسابهم من شىء ولا من حسابك عليهم من شىء» و منهم جماعة من أصحاب اليمين لم يقدموا فى الدنيا على معصية و لم يقترفوا سيئة، و لم يريدوا علواً فى الأرض و لا فساداً لصفاء ضمائرهم و سلامة فطرتهم عن رين المعاصى و قوة نفوسهم على فعل الطاعات، فهم أيضاً يدخلون الجنّة بغير حساب كما قال تعالى: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علّواً فى الأرض ولا فساداً و العاقبة للمتقين» و منهم جماعة نفوسهم ساذجة و صحائف أعمالهم خالية عن آثار السيئات و الحسنات جميعاً؛ فلهم حالة إمكانيّة فينالهم الله برحمة منه و فضل لم يمسسهم سوء العذاب؛ لأنّ جانب الرحمة أرجح من جانب الغضب، و الإمكان مصحح للقبول مع عدم المنافى، و الواهب جواد كريم؛ فهؤلاء أيضاً يدخلون الجنّة بغير حساب و قد قال تعالى: «و ما أنا بظلام للعبيد» و قال تعالى: «سبقت رحمتى غضبى»، و قال تعالى: «و رحمتى و سعت كلّ شىء»، و أما

---

* قوله: «فصل فى الإشارة إلى طوائف الناس يوم القيامة» ناظر إلى الفصل السادس من رسالة «آغاز و انجام» للمحقّق الطوسى فإنّ المصنّف ناظر اليه.

الصنف الآخروهم أهل العقاب فى الجملة فهم أيضاً ثلاثة أقوام منهم قوم صحيفة أعمالهم خالية من العمل الصالح، ولا محالة يكونون كفاراً محضة فيدخلون جهنم بلاحساب. و منهم قوم صدرمنهم بعض الحسنات لكن وقع فى حقهم قوله تعالى: «فحبط ما صنعوا و باطل ما كانوا يعملون»، و قوله تعالى: «و قدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً» و منهم قوم هم فى الحقيقة من أهل الحساب حيث خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً، فهؤلاء قسمان: أحدهما من نوقش فى حسابه بكل دقيق و جليل لأنه بهذه المثابة كان فى الدنيا عاشر مع الخلائق، و كان يستوفى حقه فى المعاملات معهم من غير مسامحة؛ فيعامل معه فى الآخرة مثل ما عامل مع الخلق فى الدنيا. و القسم الثانى و هم الّذين كانوا يخافون سوءالحساب و يشفقون من عذاب يوم القيامة، فهؤلاء لا يناقش معهم فى موقف الحساب فكيف يعذّبون و يمكثون فى مقام العذاب.

## فصل (۲۳)

## فى أحوال تعرض يوم القيامة*

إذا ظهر نور الأنوار و انكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيّوم، و غلب سلطان الأحدية باضمحلال الكثرة، و اشتدت جهات الفاعلية و التأثير بزوال الحواجز، و خروج المستعدات من القوّة إلى الفعل، و انتهاء الحركات إلى غاياتها، و بروز الحقائق من مكامن غيبها و حجب موادها و إمكاناتها إلى مجالى ظهوراتها انخرط كل ذى مبدء فى مبدئه، و رجع كل شىء إلى أصله، و عاد كل ناقص إلى كماله، انتهى الأمر كلّه إلى الله كما قال تعالى: «ولله ميراث السماوات و

---

* قوله: «فصل فى أحوال تعرض يوم القيامة...» هذا الفصل الشريف هو فى الحقيقة شرح الفصل الثالث عشر من «آغاز و انجام» للمحقّق الخواجه نصيرالدين الطوسى ـ قدّس سرّه ـ كما يظهر عند المقابلة و العرض.

الأرض» و قولـــه «ألا إلى الله تصير الأُمور» فلا يملك أحد شيئاً إلا باذن الله كما قال تعالى: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» فإذا اتصل كلّ فعل بفاعله و التحق كلّ فرع بأصله و جمع كل مستفيض مع مفيضه لم يبق لأنوار الكواكب عـند ذلـك ظهـور، و إذا الـنجوم طمسـت. ولا لاجـرامها وضع و قدر و إذا الكواكـب انتـثرت، و زال ضوءالشـمس و انكـدر نورالكواكـب إذا الشـمس كـورّت، و محي نور القمر و خسف القمر. و لم يبق بعدٌ و مباينة مكان و وضع بين المنير و المستنير و جمع الشمس و القمر؛ و اتحدث النفس بالأرواح و زالت المبايـنة بين الأشباح و الأرواح، و لهذا يكون أبدان أهل الجنّة بصورة نفوسها كالشخص و ظله. و رجعت السماوات والأرض إلى ما كانتا عليه قبل انفتاقها مـن الـرتق؛ فعادتا إلى مقام الجمعيّة المعنويّة حيث كانتا رتقاً من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي؛ فعادتا كما كانتا رتقاً بعد الفتق. و كذا العناصر الأربعـة و يصـير كلها عنصراً واحداً مظلماً لايرون فيها شمساًو لا زمهريراً، و الجـبال لكونها متكونة من الرّمال فعادت كما كانت عليه في شهود الآخرة «و يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً» فيذرها قاعاً صفصفاً لاترى فيها عوجـاً و لا أمـتاً» و ينقلـب كـل العنصـريّات نـاراً واحـدة غـير هذه النار الأُسطقسية، و يصـير الهـيولى كـلها بحراً مسجوراً و إذا البحار سجرت. كما وقعـت الإشـارة في حـق آل فـرعون بقوله: «اغرقوا فادخلو ناراً» و بالجملة يتصـل الـبرّ بالـبحر. و يتحد الفوق و التحت. و تزول الأبعاد و الأحجام، و ترتفع الحواجز و الحوائل. و يرق الحجب لأهل البرازخ و مواقف الأشهاد. يوم تبـلى السـرائر. يـوم يقـوم الأشـهاد، و يقام الخلائق عن مكامن الحجب إلى مواقـف كشـف الأسـرار لقولـه: «وقفوهم إنّهم مسئولون». و المتخلصون من محابس الأشباح و الأرواح يتوجهون إلى الحضرة الإلهية لقوله تعالى: «فإذاهم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون».

قـال بعـض العـرفاء المكاشـفين: إذا أخرجت الأرض اثقالها حتى ما بقى فيها

شيء اختزنته جيء بها إلى الظلمة الّتي هي دون المحشر كما قال تعالى: «و حملت الأرض و الجبال فدكّتا دكّة واحدة»، فتمدّ مد الأديم و بسطه فلا يرى فيها عوجاً و لا أمتاً و هي الساهرة إذلانوم فيها كما قال: «فإنّما هي زجرة واحدة فإذاهم بالساهرة» و يرجع ما تحت مقعّر فلك الكواكب جهنّم، و سميت بهذا الأسم لبعد قعرها، يقال بئرجهنام أي بعيد القعر؛ و يوضع الصراط من الأرض علواً إلى سطح فلك الكواكب و هو فرش الكرسي من حيث باطنه إذ كل أمور الآخرة يقع في باطن حجبُ الدنيا، و لذلك قيل أرض الجنّة الكرسي و سقفها عرش الرحمن، و يوضع الموازين في أرض المحشر لكل مكلف ميزان يخصّه بعد الميزان العام قوله تعالى: «و الوزن يومئذ الحق» و أمّا الموازين الخاصّة فيجعل فيها الكتب و الصحائف و يوزن بها كما يوزن هاهنا الصور العلميّة و الأفكار النظريّة بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها و حقها من باطلها و آخر ما يوضع في الميزان قول العبد: الحمدلله، لذلك قال الرسول(ص): الحمدلله ملأ الميزان، و كفة ميزان كلّ أحد بقدر أعماله و أفعاله، و بحسبها يكون ثقلها و خفتها؛ فكل ذكر و قول يدخل في الميزان إلا قول لا إله إلا الله، لأنّ كلّ عمل له مقابل في عالم التضاد، و ليس للتوحيد مقابل إلا الشرك و هما لا يجتمعان في ميزان واحد، لأنّ اليقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها و يعادلها في الكفة الأُخرى فلا يرجح عليها شيء بالضرورة كما يدل عليه حديث صاحب السجلات و أما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم؛ لأنّ أعمال خيرهم محبوطة، و لذا قال تعالى: «ولا نقيم لهم يوم القيامة وزناً» و يضرب بسور يسمى الأعراف بين الجنّة و النّار، و جعل مكاناً لمن اعتدلت كفّتا ميزانه، و وقعت الحفظة بأيديهم الكتب الّتي كتبوها في الدنيا من أفعال المتكلّفين و أقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية، و لهذا قال سبحانه: «و كلّ شيء فعلوه في الزبر» و لم يقل علموه؛ فعلقوها في أعناقهم و أيديهم كما في قوله: «و كلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً، إقرأ

كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» و قال: «و وفيّت كلّ نفس ما عملت» و هو أعلم بما يعملون؛ فمنهم من أخذ كتابه بيمينه و منهم من أخذه بشماله، و منهم من أخذه وراء ظهره و هم الّذين نبذوا الكتاب فى الدنيا و راء ظهورهم، و اشتروا به ثمناً قليلا، و ليس أولئك إلا أئمّة الضلال، و يأتى مع كلّ إنسان قرينه من الملائكة و الشياطين لقوله تعالى: «و جائت كل نفس معها سائق و شهيد» لأنّ كلّ نفس لها قوى محركة و أخرى مدركة؛ فمبدأ قواها المحركة هو المسمّى بالسائق سواء كان ملكاً أو شيطاناً، و مبدأ قواها المدركة هوالمسمى بالشهيد كذلك قوله تعالى: «اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين و عن الشمال قعيد، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» ثمّ يأتى الله عزّ و جلّ على عرشه و الملائكة تحمل ذلك العرش فيضعونه فى تلك الأرض المشرقة بنور ربها لقوله: «و ترى الملائكة حافين حول العرش يسبّحون بحمد ربّهم» و قضى بينهم بالحق، و الجنّة عن يمين العرش و النار من الجانب الآخر، و تأتى ملائكة السماوات ملائكة كل سماء عليحدة فى صف متميزة عن ملائكة سماء أخرى و عن غيرهم فيكون سبعة صفوف و الروح الأعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب و الصحف المنزلة على الأنبياء و يوضع هناك كما قال تعالى، «و أشرقت الأرض بنور ربّها، و وضع الكتاب و جىء بالنبيين و الشهداء و قضى بينهم بالحق» و يجتمع كل أمة برسولها من آمن منهم و من كفر و يحشر الأفراد و الأنبياء من غير رسالة بمعزل من الناس، بخلاف الرسل فإنهم أصحاب العساكر؛ فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الأنبياء و الأولياء(ع)، و قد غلبت فى ذلك اليوم الهيبة الإلهية، و غلبت على قلوب أهل الموقف من إنسان و ملك و جن فلا يتكلمون إلا همساً*، و يرفع الحجب بين الله و بين عباده و هو معنى كشف الساق قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق و يدعون إلى السجود» فلا

* قوله: «إلا همساً، و فى القرآن الحكيم: «و خشعت الأصوات فلا تسمع إلا همساً» (طه، ١٠٩)

يبقى أحد على أيّ دين كان إلا يسجد السجود المعهود، و من سجد اتقاءً أورياءً تأخر* على قفاه، و بهذه السجدة يرجح ميزان أصحاب الأعراف لا لأنّها سجدة تكليف كما ظن لأنّ دارالتكليف هى الدنيا لاغير بل لأنّها سجدة ذاتية صدرت عن فطرة من غير رياء و غرض، و قد مر أنّ جانب الرحمة أرجح إذا بقى القابل على فطرته الذاتية و مرتبة إمكانه الذاتى من غير انحراف عن سنن الحق و لاتغير فى خلق الله إلا على سبيل الاستكمال فيه، و يحضر الجحيم فى العرصات على صورة بعير غضبان، و جيء يومئذ بجهنّم ليتذكر الإنسان و يشاهدها أهل الموقف بالعيان «و برّزت الجحيم لمن يرى» فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون إلى الله، و لولا أن حبسها الله برحمته لأحرقت السماوات و الأرض، و الموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بأحد طرفى التضاد يقام بين الجنّة و هى دار الحياة و النار و هى دارالهلاك و البوار فى صورة كبش أملح، و يذبح بشفرة يحيى، و هو إسم لصورة الحياة الباقية فى المستقبل بأمر جبرئيل مبدء الحياة؛ و يحيى الأشباح بالأرواح بإذن الله ليظهر حقيقة البقاء الأبد بموت الموت و حياة الحياة، و ينادى منادى الحق يا أهل الجنّة خلود بلا موت، و يا أهل النار خلود بلاموت، و إن كانت حياتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى: «لايموت فيها و لايحيى» و ليس فى النار فى ذلك الوقت إلا أهل النار الّذين هم أهلها، و ذلك يوم الحسرة لأنه حسر أى ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما هى من أهلها من الدار، فأما أهل الجنّة إذا رأوا الموت سرّوا سروراً عظيماً؛ فيقولون بارك الله لنافيك لقد خلصتنا من دارالدنيا الفانية و كنت خير وارد علينا، و خير تحفة أهدانا الله سبحانه لقول النبي(ص): الموت تحفة المؤمن، و أما أهل النار وهم أهل الدنيا خاصة إذا أبصروه يفزعون و يقولون لقد كنت

---

* قوله: «أورياءً تأخر» كما فى نسختين مخطوطتين، و فى الطبع الأخير خرّ على قفاه.

شـرّ وارد علينا حلت بيننا و بين ما كنا فيه من الخير و الدّعة، ثم يقولون لـه عسـى أن تميتـنا فنسـتريح مما نحن فيه من المصيبة و العذاب، ثمّ يغلق أبواب الـنار غلقاً لا فتح بعده، و تطبق على أهلها و يدخل بعضها على بعض ليعظم الضـغاط فـيها عـلى أهـلها، و يرجع أسفلها أعلاها و أعلاها أسفها، و يرى الناس و الشياطين فيها كقطع اللحم في القدر إذا كانت تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم؛ فتدور بمن فيها علواً و سفلا «كلما خبت زدناهم سعيراً» بتبديل الجلـود، و تشـاهد يومـئذ نـار جهـنّم و يرى بعين اليقين كما قال تعالى: «ثمّ لـترونها عـين اليقين» و إنّ وقودها الناس و الحجارة أي من حدود الإنسانية إلى حـدود الجماديّـة داخلة في وقودها و هي نارياً كل بعضها بعضاً و بصول بعضها على بعض، و هي نار تذرالعظام رميماً، و هذه النار غير النار الّتي تطلع عـلى الأفـئدة؛ فـإنّ هـذه قـد تخبو و ذلك بالنوم الّذي قد يقع لأهل العذاب فـيخفّف عنهم به الآلام الّتي هم فيها لكنه بحيث يشير إليه قوله تعالى: «كلما خبـت زدنـاهم سـعيراً» و الآية تدل على أنها نار محسوسة لقبولها الزيادة و النقصان؛ فإنّ النار الحقيقية لاتقبل هذا الوصف؛ و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت النار المتسلطة على أجسادهم بنوم و شبهه زدناهم سعيراً بانتقال العذاب إلى بواطـنهم، و هـو الـتفكّر في الفضـيحة و الهول يوم القيامة و هو أشد من العذاب الجسماني.

و أعـلم أنّ في القيامة مواقف و مقامات مثل الصراط و العرض و أخذ الكتب و وضع الموازين و الأعراف و أبواب الجنّة و أبواب النار.

أمّـا العـرض فهـو مـثل عرض الجيش ليعرف أعمالهم في المواقف و هو مجمع الخلائـق، لأنّ حجـب الأزمـنة و تغاير الأمكنة مرتفعة في ذلك العالم؛ فالجميع مع اخـتلاف أزمنـتهم و أمكنـتهم في الدنيا حاضرون هناك في عرصة واحدة في يوم واحـد «قـل إنّ الأولـين و الآخـرين لمجموعـون إلى ميقات يوم معلوم» و سئل عـنه(ص) عن قوله تعالى: «فسوف يحاسب حساباً يسيراً» فقال: ذلك هو العرض

فإنّ من نوقش في الحساب عذب، و كما يعرف الأجناد* عند عرض الجيش بزيّهم و لباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم و سيماهم و على صورنياتهم و أخلاقهم كما مر تحقيقه «فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصى و الأقدام» كحال الأُسارى و الدواب هاهنا.

و أما الكتب «فأما من أُوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب إلى أهله مسروراً» و هو المؤمن السعيد لأنّ كتاب نفسه من جنس الألواح العالية و الصحف المكرمة المرفوعة. و أما من أُوتى كتابه بشماله و هو المنافق الشقى لأنّ كتابه من جنس الصحائف السفلية و الكتب الحسية المغلوطة القابلة للإحراق كما قال تعالى: «إنّ كتاب الفجار لفى سجّين» و أمّا الكافر فلا كتاب له. و المنافق لمكنة استعداده سئل عنه الإيمان و ما قبل منه الإسلام كما قبل من عوام أهل الإسلام، و يقال: فى حقه «إنه كان لا يؤمن بالله العظيم» و يدخل فيه المعطل** و المشرك و الجاحد المتكبر على الله. و يكون المنافق فى باطنه واحداً من هذه الثلاثة. و لا ينفع له صورة الإسلام كما ينفع للضعفاء و العوام لما ذكرناه «و أمّا من أُوتى كتابه و راء ظهره» فهم الّذين أُوتوا الكتاب «فنبذوه و راء ظهورهم و اشتروا به ثمناً قليلاً» فإذا كان يوم القيامة قيل له خذمن وراء ظهرك أى من حيث تبذته فيه فى حياتك الدنيا كما فى قوله تعالى: «قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً» و هو كتابه المنزل عليه بواسطة الرّسول لا كتاب الأعمال؛ فإنّه حين نبذه و راء ظهره ظنّ أن لن يحور*** أى جزم.

و أما الموازين فقد مرّ بيانها على قدرما تيسّر لنا فى حقيقة معناها.

---

* قوله: «و كما يعرف الأخبار» و الصواب: و كما يعرف الأجناد.

** قوله: «و يدخل فيه المُعَطِّل...» مُعَطِّل كمُحَدِّث، آنكه صانع عزّ وجلّ را انكار كند و شرايع را باطل انگارد، معطّلون جمع (منتهى‌الأرب).

*** قوله: «لَن يحور» أى لن يرجع بعد الموت.

و أمّـا الصّراط فقد علمت أنه طريق الجنّة و أنه يتّسع فى حق البعض و يضيق فى حـق الـبعض، و هـو هاهنا معنى و فى الآخرة لـه صورة محسوسة*. و الناس بعضهم سائرون على الصراط المستقيم، و بعضهم منحرفون عنه إلى طريق الجحيم قال تعالى: «و أنّ هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سـبيله» و لماتـلى رسـول الله** (ص) هـذه الآيـة خـطّ خطّاً و خط عن جنبيه خطوطـاً أُخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الّذى سلكه جميع الأنبياء و اتباعهم، و المعوجّـة هـى طرق أهـل الضلال و توابع الشيطان، و المنافق لا قدم لـه على صـراط التوحـيدو لـه قدم على صراط الوجود، و المعطل لاقدم لـه على صراط الوجـود أيضاً بحسب ما هو إنسان و إنما لـه قدم عليه بما هو حيوان و دابة لقوله تعـالى: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها» و الموحّد و إن كان فاسقاً لا يخلد فى الـناربل يمسـك على الصراط و يسأل و يعذب هناك و هو على متن جهنّم غائب فـيها، و الكلاليب التى فيه تمسكهم عليه، و لما كان الصراط فى النار و ما ثمّ طريق إلى الجـنّة إلا علـيه قـال تعـالى: «و إن مـنكم إلا واردها كان على ربّك حتماً مقضيّاً» و هذه الكلاليب و الخطاطيف*** كما ورد فى الحديث هى صورة تعلقات الإنسـان بالدنيا، و القيود الدنيوية المانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيامة على الصراط فلا تنهضون إلى الجنّة، ولا يقعون أيضاً فى النار لأجل قوّة الإيمان و نور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن إذن لـه الرحمان؛ فيمن تجاوز هاهنا تجاوز الله عـنه، و مـن أنظـر معسراً أنظره الله، و من عفى عن أخيه عفى الله عنه، و من استقضـى حقـه هاهـنا من غير تسامح استقضى الله حقه هناك، و من شدّد على

* قوله: «و فى الآخرة له محـوسة» والصواب: و فى الآخرة له صورة محسوسة.

** قوله: «ولمّا تلى رسول‌الله...» كما فى مجمع البيان و غيره من التفاسير.

*** قولـه: «و الخطاطـيف» خُطّـاف كـرُمّان هر آهن كج و سرتيز، جمع خطاطيف. كلاب كشدّاد: چنگال آهنين؛ وبضمّ اول كزنّار: مهماز. كلاليب چنگل‌باز و خار درخت.

هذه الاُمة شدداللّه عليه كما ورد فى الحديث إنّما هى أعمالكم ترد عليكم فالتزموا مكارم الأخلاق؛ فإنّ اللّه يعاملكم بما عاملتم به عباده.

و أما الأعراف فهو سوربين الجنّة و النار لـه باب باطنه و هو مايلى الجنّة فيه الـرحمة، و ظاهره و هو ما يلى‌النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا مـيزانه فهـم ينظرون بعين إلى الجنّة و بعين اُخرى إلى النار، و ما لهم رجحان بما يدخـلهم اللّه أحـد الداريـن، قـال تعـالى: «و عـلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم» الآيات، و قد قيل للأعراف و أصحابه معنى آخر و هو أيضاً يقرب من هذا المعنى عند التأمل» فإنّ أحوال العرفاء الكاملين ماداموا فى هذه الحياة الطبيعية يشـبه حال قوم فى الآخرة استوت حسناتهم و سيئاتهم؛ فإنهم من جهة علمهم و عـرفانهم ورقـة حجـابهم البدنى كادوا أن يكونوا فى نعيم الجنّة، ومن جهة كثافة أجســادهم الماديـة و بقاء حياتهم الدنيويّة منعوا عن تمام الوصول و كمال الروح؛ فـلهم حالـة متوسطة و لكنهم بحسب جوهر ذاتهم و مرتبة نفوسهم العالية فى كان عـال مـرتفع، و الأعـراف فى اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لأنّه بسبب ارتفاعه يصير أعرف مما انخفض منه، و منه يقال: عرف الفرس و عرف الديّك.

و للمفسـرين فى معـنى الأعـراف قولان: الأوّل و هو الّذى عليه الأكثرون إنّ المـراد مـنه أعـلى ذلـك السور المضروب بين الجنّة و النار، و هو المروى عن ابن عباس وروى عنه أيضاً إنّه قال الأعراف شرف الصراط.

و الثانى عن الحسن و الزجاج إنّ قوله تعالى: و على الأعراف أى على معرفة أهـل الجـنّة و أهل النار رجال يعرفون كلا من أهل الجنّة و أهل النار بسيماهم، فقيل: للحسن هم قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم فضرب على خده ثم قال: هم قـوم جعـلهم اللّه على تعرّف أهل الجنّة و أهل النار يميّزون البعض عن البعض، و اللّه لا أدرى لعل بعضهم معنا.

و أمّا القائلون بالقول الأوّل فقد اختلفوا فى أنّ الّذين هم على الأعراف من هم على أقوال: أحدها أنّهم الأشراف و أهل الطاعة من الناس، و ثانيها أنّهم الملائكة

يعرفون أهل الدارين. و ثالثها أنّهم الأنبياء(ع) أجلسهم الله على ذلك السور تمييزاً لهم عن سائر أهل الموقف، و ليكونوا مطلعين على أهل الجنّة و أهل النار و مقادير ثوابهم و عقابهم. و رابعها أنّهم أقوام يكونون في الدّرجة السافلة من أهل الثواب. و خامسها أنّهم هم الشهداء و هذا الوجه باطل لأنّه تعالى خصّ أهلَ الأعراف بأنّهم يعرفون كلاًمن السعداء و الأشقياء، و الشهيد لايلزم أن يكون عارفاً بهذا العرفان. و لو كان المراد أنهم يعرفون أهل الجنّة يكون وجوههم ضاحكة مستبشرة. و أهل النار بسواد وجوههم و زرقة عيونهم لمابقى لأهل الأعراف اختصاص بهذه المعرفة، لأنّ جميع الخلق في القيامة يعرفون هذه الأحوال، و لما بطل هذا الوجه و الّذى قبله لأنّ أهل السفالة أنزل حالاً من أن يكونوا من أهل المعرفة، و كذا الوجه الثاني لأنّه تعالى وصفهم بكونهم رجلاً، و الوصف بالرجولية أنّما يحسن في الموضع الّذى يحصل فيه التقابل بينها و بين الأنوثية. و الملائكة ليسوا كذلك فثبت أنّ المراد* بقوله تعالى: يعرفون كلابسيماهم هو أنهم كانوا يعرفون في الدنيا أهل الخير و الإيمان و أهل الشرّ و الطغيان؛ فهو تعالى أجلسهم على الأعراف و هى الأمكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم و مرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل أحد من الفريقين بما يليق به، و يعرفون أنّ أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات و أهل العقاب إلى الدركات.

لايقال: إنّ هذا الوجه غير صحيح أيضاً لأنّه تعالى وصفهم أنّهم لم يدخلوها أى الجنّة، و هم يطمعون في دخولها و هذا الوجه لايليق بالأنبياء و من يجرى مجراهم.

لأنّا نقول: كونهم غير داخلين في الجنّة في أوّل الأمر لايقدح في كمال شرفهم و علوّ درجتهم و أمّا قوله و هم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين، الا ترى أنّ

* قوله: «فثبت أنّ المراد...» جواب لقوله و لمّا بطل الخ.

الله تعالى قال حكاية عن الخليل(ع): «و الّذى أطمع* أن يغفرلى خطيئتى يوم الدّين» ولا شك أنّ ذلك الطمع يقين فكذا هاهنا. و بالجملة وصفه تعالى أهل الأعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع، و كونهم عارفين كلامن الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم لهم، و مثل هذا التشريف لايليق إلا بالأشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته؛ فظهر أنّ الأولى و الأرجح هو القول الثانى. و يؤكده ما رواه الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني عن أبى عبدالله(ع): «أنّه جاء ابن الكواء إلى علىّ(ع): وسئله عن قوله تعالى: «على الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم» فقال(ع) و نحن على الأعراف نعرف أنصارنا بسيماهم، و نحن الأعراف الّذى لايعرف الله عزّ وجلّ إلا بسبيل معرفتنا، فلا يدخل الجنّة إلا من عرفناه، و لا تدخل النار إلا من أنكرناه، فهذه جملة من أحوال يوم القيامة.

و قد ورد من الأخبار فى ذلك اليوم ما ورد، و دوّنوا فى الكتب ما دوّنوا و نحن أوضحنا بعضاً منها بحسب ما تبلغ إليه طاقتنا و يناله جهدنا، و مفتاح هذه المعارف معرفة النفس** لأنّها المنشئة و الموضوعة لأُمور الآخرة، و هى بالحقيقة الصراط و الكتاب و الميزان و الأعراف و الجنّة و النار كما وقعت الإشارة إليه فى أحاديث أئمتنا(ع).

فقد روى ابن بابويه فى كتاب معانى الأخبار و كتاب التوحيد عن أبى عبدالله(ع) أنّه سئل عن معنى الصراط المستقيم قال: هو أميرالمؤمنين(ع).

و روى عن سيد العابدين على بن الحسين(ع) أنّه قال: نحن أبواب الله و نحن الصراط المستقيم.

---

* قوله: «والذى أيطمع...» و الصواب: والذى أطمع (الشعراء، ۸۲).

** قوله: «و مفتاح هذه المعارف معرفة النفس...» كما تقدّم فى أول الفصل السادس عشر من هذا الباب أنّ مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و مراتبها.

و عن جعفر بن محمّد(ع) قال قول الله عزّ و جل «صراط الّذين أنعمت عليهم» يعنى محمّداً و ذريته.

و عن هشام بن سالم قال سئلت أبا عبدالله(ع) عن قول الله «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة و لا تظلم نفس شيئاً» قال: هم الأنبياء و الأوصياء. و المراد بالكتاب في قوله تعالى: «إنّ كتاب الأبرار لفى عليين و إنّ كتاب الفجار لفى سجين» هو نفوس الأبرار و نفوس الفجار كما سبق.

و مما دل عليه أيضاً قول أميرالمؤمنين(ع):

و انت الكتاب المبين الّذى بآياته يظهر المضمر*.

وقوله:

دواؤك فيك و لاتشعر و داؤك منك و لا تبصر.

دالّ على أنّ محل نعيم الجنّة و لذاتها و عذاب النار و عقوباتها أنّما هى النفس الإنسانية.

## فصل (٢٤)
## فى بيان ماهية الجنة و النار**

أمّا الجنّة فهى كما دلّ عليه الكتاب و السنة مطابقاً للبرهان و الكشف دارالبقاء و دارالسلام لاموت فيها و لا هرم و لا سقم و لا غمّ ولا همّ ولا دثور

---

* قوله: «و ممّا دلّ عليه أيضاً قول أميرالمؤمنين عليه‌السلام: و أنت الكتاب المبين...» هذا البيت لعلى بن أبى طالب القيروانى لا للإمام أميرالمؤمنين عليه‌السلام.

** قوله: «فصل فى بيان ماهيّة الجنّة و النّار...» مفتاح مباحث هذا الفصل هو أنّ أسمائه تعالى جماليّة و الجنّة مظهرها. و جلالية و النار مظهرها؛ و لكلّ واحد منهما شئون و مجالى و مرايا. و راجع فى ذلك شرح القيصرى على الفصّ الإبراهيمى من فصوص الحكم (ط ١ من الحجرى. ص ١٧٨؛ و ج ١ بتصحيحنا و تحقيقاتنا و تعليقاتنا عليه. ص ٥٣٩).

ولا زوال، و هی دار المقامة و الكرامة لايمس أهلها فيها نصب ولا لغوب، لهم فيها ما تشتهی الأنفس و تلذ الأعين و هم فيها خالدون، و إنها دار أهلها جيران الله و أولياؤه و أحباؤه و أهل كرامته، و إنّهم علی مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله و تقديسه و تكبيره فی جملة ملائكته المقربين، و منهم المنعمون باللّذات المحسوسة كأنواع المأكل و المشارب و الفواكه و الأرائك و نكاح حورالعين، و استخدام الولدان المخلدين، و الجلوس علی النمارق و الزرابی، و لبس السندس و الحرير و الإستبرق، و كل منهم أنّما يتلذذ بما يشتهی و يريد علی حسب ما تعلقت به همته، و بالجملة مبادی الأكوان فی عالم الجنان أنّما هی الاُمور الإدراكيّة و الجهات الفاعلية، و لا دخل للمواد و الأسباب القابلية لأنّ وجود الأشياء هناك وجود صوری من غير مادّة ولا حركة و لا انفعال و تجدد و انتقال. و أمّا النار فهی دار أهلها فی هوان و أسقام و أحزان و الآم و جوع و عطش و تجدد عذاب و تبدل جلود، لايموتون فيها و لايحيون، ولا يقضی عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها، و أهل النار حقاً هم المشركون و الكفار وجوههم مسودة، و أمّا المذنبون من أهل التوحيد فإنهم يخرجون منها بالرحمة الّتی تدركهم و الشفاعة الّتی تنالهم، و فی الرواية الّتی عن أئمتنا(ع)* أنّه لايصيب أحداً من أهل التوحيد ألم فی النار إذا دخلوا و إنّما يصيبهم الله الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاءً بما كسبت أيديهم، و ما الله بظلام للعبيد، و هذه الرواية مطابقة لاُصولنا العقلية لأنّ العارف بالتوحيد يكون نفسه منوَّرة بنور الحق و اليقين مرتفعة عن العالم الأسفل إلی مقام العلويّين، و النار لايدخل فی محل المعرفة و الإيمان و إنّما سلطانها علی الجلود والأبدان كما ورد فی الحديث: النار لا تأكل محل الإيمان؛ فأهل النار بالحقيقة هم المشركون و الكفار «لا يذوقون فيها برداً و لا شرابا إلا حميماً و غساقاً» و إنّ استطعموا اُطعموا من الزقوم، و إن استغاثوا اغيثوا بماء

---

* قوله: «و فی الرواية الّتی عن ائمّتنا» الرواية مروية فی اعتقادات الصدوق ـ ره ـ.

كـالمهل يشـوى الوجـوه بئس الشراب و سائت مرتفقاً، ينادون من مكان بعيد ثم قـيل لهـم: اخسـئوا ولا تكلّمون، و نادوا يا مالك ليقض علينا ربّك قال إنّكم ما كثون.

و ممـا يجـب أن تعـلم أنّ الجـنَّة الّـتى خرجت منها أبونا آدم و زوجته لإجل خطيئـتهما و هى جنّة الأرواح المسماة عند أهل المعرفة و الشريعة موطن العهد و منشـأ أخـذ الذريـة، هى غير الجنّة الّتى وعد المتقون و هى جنّة البرزخ لأنّ هذه لايكـون لكـل أحـد إلا بعد انقضاء حياته الدنيوية بموته، و للكل إلا بعد خراب الدنـيا و بوار السماوات و الأرض، و انتهاء الحركات و بلوغ الغايات، و إن كانتا متفقـتين فى الحقـيقة و المرتبة الوجودية لكونهما جميعاً دارالحياة الذاتية و الوجود الإدراكـى الصورى من غير تجدد و لا دثور و لا انقطاع ولا تضاد ولا تزاحم، و بـيان ذلـك أنّ المـبادى الوجوديـة و الغايات متحاذية متعاكسة فى الترتيب، و أنّ المـوت كمـا علمـت ابـتداءً حركة الرّجوع للنفوس الآدمية إلى الله تعالى كما أنّ الحـياة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده، و قد شبلّهت الحكماء و العرفاء هـاتين السلسـلتين النزولـية و الصعودية بالقوسين من الدائرة إشعاراً بأنّ الحركة الثانـية الرجوعـية انعطافـية غير مارة على الأُولى، و إنّ لكل درجة من درجات القـوس الصـعوية بإزاء مقابلتها من القوس النزولية لاعينها و إن كانتا من جنس واحـد، فإذا علمت هذا فاعلم أيضاً أنّ الجنّة جنتان جنة محسوسة و جنة معقولة كمـا قـال سـبحانه: «و لمن خاف مقام ربّه جنّتان»، و قوله تعالى: «فيها من كل فاكهـة زوجـان» و قـد علمـت فى الفـن الكلى اثبات العالم العقلى المشتمل على الصور العقلية و المثل النورية المطابقة لجميع الأنوار الخارجية، و كذا علمت اثبات العـالم الصـورى الحسـى المشتمل عـلى الصور الحسية المجردة عن المادة الكائنة الفاسـدة الموضـوعة فى الجهـات، فالجـنة المحسوسـة لأصـحاب اليمين و المعقولة لـلمقربين و هـم العلـيون، و كذا النار ناران نار محسوسة و نار معنوية فالمحسوسة للكفّـار و المعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للأبدان و المعنوية للقلوب، و كل

مـن الجـنة و الـنار المحسوستين عالم مقداری إحداهما صورة رحمة الله و الأخری صـورةغضـبه لقوله تعالی: «و من يحلل عليه غضبی فقد هوی» و كما أنّ الرحمة ذاتـية و الغضـب عـارض كمـا يعـلم بالبرهان و يدل عليه قوله: «سبقت رحمتی غضـبی» و قوله: «و رحمتی وسعت كل شیء» فكذلك خلق الجنة بالذات و خلق النار بالعرض و تحت هذا سرّ، و قد علمت أن ليس للآخرة مكان فی هذا العالم لا فی علـوّه ولا فی سـفله لأنّ جـميع ما فی أمكنة هذا العالم متجددة داثرة مستحيلة فانـية، و كل ما هو كذلك فهو من الدنيا و الآخرة عقبی الدار ليست دار البوار، و هـی فی داخـل هـذا العالم و فی باطن حجب السماوات و الأرض، و منزلتها من الدنـيا منزلـة الجنين من رحم الأم كما مر، ولكن لكل من الجنة و النار مظاهر و مرائی فی هذا العالم بحسب رقائقها و نشئاتها الجزئية.

و عـلی ذلـك تحمل الأخبار الواردة فی تعيين بعض الأمكنة لأحدهما كما وقع فی قولـه(ص): ما بين قبری و منبری روضة من رياض الجنة، و قوله: قبرالمؤمن روضــة مــن ريــاض الجــنة و قبرالمنافق حفرة من حفر النيران، و ما روی إنّ فی جبل أروند عيناً من عيون الجنة.

و روی عـن أبی جعفـر(ع) أنّ لله جـنة خلقهـا فی المغرب و ماء فراتكم هذه يخـرج مـنها، و إلـيها يخـرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء و صباح فتسقط علی أثمارها و تأكل منها و تتنعم فيها و تتلاقی وتتعارف؛ فإذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت فی الهواء فيما بين الأرض و السماء تطير ذاهبة و جائية و تعهـد حفرها إذا طلعت الشمس، و أنّ لله ناراً فی المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفّار، و يأكلون من زقومها و يشربون من حميمها ليلهم؛ فإذا طلع الفجر هاجت إلی واد باليمن يقـال لـه برهوت أشد حرّاً من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون و يتعارفون، و إذا كان المساء عادوا الی النار فهم كذلك إلی يوم القيامة.

و روی أيضـاً فی كـتاب الكـافی عـن أبی بصير قال قلت لأبی عبدالله(ع): إنا نـتحدث عـن أرواح المؤمنين إنّها فی حواصل طير خضر ترعی فی الجنة و تأوی

إلى قناديل تحت العرش فقال(ع): لا، إذن ما فى حواصل طير، قلت فأين هى قال: فى روضة كهيأة الأجساد فى الجنة.

و فيه أيضاً عن أبى عبدالله(ع) قال: رسول الله(ص): شرّ اليهود يهود بنان و شرالنصارى نصارى نجران، و شرماء على وجه الأرض ماء برهوت، و هو واد بحضرموت ترد عليه هام الكفّار و صداهم.

و فى كثير من الأخبار ما يدل على أنّ الجنة فى السماء قال مجاهد فى قوله تعالى: «و فى السماء رزقكم و ما توعدون» هو الجنة و النار، و مثله عن الضحاك، و يروى عن عبدالله بن سلام أنّه قال: إنّ أكرم خلق الله ابوالقاسم(ص) و قال إن الجنّة فى السماء، و أمّا إنّها فى أىّ سماء فالمشهور أنها فى السماء السابعة، و هو المروى عن ابن عبّاس، قال مجاهد قلت لابن العباس: أين الجنّة فقال فوق سبع سماوات، قلت: فأين النار قال تحت أبحر مطبقة.

و يدل على هذا ماروى فى حديث المعراج الثابت فى صحاحهم إنّ السدرة فى السماء السابعة إذ نزل فى الكتاب المجيد «و لقدر آه نزلة أُخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى».

وروى عن عبدالله بن مسعود أنه قال: الجنّة فى السماء الرابعة فإذا كان يوم القيامه جعلها الله حيث يشاء.

وروى عن عبدالله بن عمر أنه قال: الجنّة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر فى كل عام مرّة، و أنّ أرواح المؤمنين* فى طيور كالزرازير يتعارفون من ثمرالجنّة.

و يقرب من هذا كلام بعض القدماء من أهل الحكمة إنّ الأرواح تهبط إلى هذا العالم من أشعة الشمس، و فى بعض الأخبار ما يدل على أنها فى السماء الدنيا و ذلك ما يروى فى حديث المعراج إنّه(ص) رأى فى السماء الدنيا آدم أبا البشر، و كان عن يمينه باب يأتى من قبله ريح طيبة و عن شماله ريح منتنة؛ فاخبره

---

* قوله: «تنشر...» العبارة الصحيحة هكذا: تنشر فى كلّ عام مرّة، و أنّ أرواح المؤمنين الخ.

جبرئيل(ع) أنّ أحدهما هو الجنّة و الآخر هو النار.

و في بعض الأخبار ما يدل على أنها في بعض أودية الأرض، و ذلك ما يروى أيضاً في حديث المعراج أنّه بلغ(ص) قبل انتهائه إلى بيت المقدس وادياً وجدريحاً باردة طيبة و سمع صوتاً فقال جبرئيل: هذا صوت الجنّة يقول كذا.

و من الأخبار ما يدل على أنّ للنار و الجنّة كينونة في الأرض في بعض الأوقات، كما روى في حديث صلاة الكسوف إذروى أنّه قال(ص): ما من شيء توعّدونه إلا و قد رأيته في صلوتي هذه، لقد جيء بالنار و ذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من فوحها إلى أن قال: ثمّ جيء بالجنّة و ذلكم حين رأيتموني تقدّمت حتّي قمت في مقامي، ولقد مددت يدي و أنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه ثمّ بدا لي أن لا أفعل. هذا الحديث مما رواه مسلم في كتابه.

و حكي بعضهم أنّه لما رأى(ص) جهنم و هو في صلاة الكسوف جعل يتّقي حرها عن وجهه بيده و ثوبه، و يتأخر عن مكانه و يتضرع و يقول ألم تعدني يارب إنك لاتعذبهم و إنا فيهم ألم آلم حتّي حجبت عنه، أراد قوله: «و ما كان الله ليعذّبهم و أنت فيهم و ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون».

وروى أيضاً إنّه(ص) صلّي يوماً الصلاة ثمّ رقى المنبر فأشار بيده قبلة المسجد فقال: قد رأيت الآن مذ صليت لكم الصلاة الجنة و النار ممثلتين من قبل هذا الجدار فلم أركاليوم في الخير و الشر، رواه البخاري.

و أما النار فالمشهور في ألسنة الجمهور أنها في الأرض السابعة.

و من الأخبار ما يدل على أنها في السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد و الضحاك في تفسير قوله تعالى: «و في السماء رزقكم و ما توعدون»، و كما روى في حديث المعراج أنه(ص) رأى في السماء الدنيا مالكاً خازن النار، و فتح له طريقاً من طرق النار لينظر إليها حتّي ارتقى إليه من دخانها و شررها و ما عن يساره من الباب.

و من الأخبار ما يدل على أنها في البحر، منها ماروى عن أميرالمؤمنين(ع) أنّه

سئل يهودياً أين موضع النّار فى كتابكم* قال فى البحر قال(ع) ما أراه إلا صادقاً لقوله تعالى: «والبحر المسجور» و يروى أيضاً فى التفاسير أنّ البحر المسجور هو النار.

و منها ما رواه أحمدبن حنبل فى مسنده عن رسول الله(ص): إنه قال: البحر هو جهنم.

و منها ما يروى عن عبدالله عمر قال: قال رسول الله(ص): لايركبن رجل بحراً إلا غازيا أو معتمراً، فإنّ تحت البحر ناراً أو تحت النار بحراً.

و منها ما أوردها الثعلبى فى تفسيره عن رسول الله(ص) إنّه قال: البحر نارفى نار.

و منها ما مر ذكره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس أنّ النار تحت بحراسمه قيس؛ و من ورائه بحراسمه الأصم، و من ورائه بحراسمه مطبقة، و من ورائه بحراسمه مرماس، و من ورائه بحر اسمه الساكن، و من ورائه بحراسمه الباكى و هو آخر البحار محيط بالكل، و كل واحد من هذه البحار محيط بالّذى تقدمه.

و منها ما روى عن بعض السلف فى قوله تعالى: «يستعجلونك بالعذاب و إنّ جهنم لمحيطة بالكافرين» قال: إنّ جهنم هو البحر و هو محيط بهم ينترفيه الكواكب ثمّ تستوقد و يكون هو جهنم».

و منها ما يروى عن ضحاك فى قوله تعالى: «أُغرقوا فأُدخلوا ناراً» هى فى حالة واحدة فى الدنيا يغرقون من جانب و يحترقون من جانب، و مثله ماسبق نقله عن سقراط الحكيم** إنّ مرتكب الكبائر يلقى فى طرطاووس، و قال المترجم: طرطاووس شق كبيرو أهْوِية تسيل إليه الأنهار، و يعنى به البحر أو

---

* قوله: «أين موضع البحر فى كتابكم» و الصواب: أين موضع النار فى كتابكم.

** قوله: «و مثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم...» سبق نقله فى آخر الفصل الحادى عشر من الباب العاشر فى سفرالنفس.

قاموساً فيه دردور*.

و من الأخبار ما يدل على أنّ النار في هذه الأرض بعينها كحديث الوادي الّذي ذكرناه من قبل.

و منها ما يدل على أنّ بعض جهنم في الأرض كما روى عن قتادة في قوله تعالى: «أفمن أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نارجهنم» قال: والله ما تناهر إن وقع في النار.

و روى عن جابر بن عبدالله قال: رأيت الدخان يخرج من أرض ضرار** و يقال إنّ حضرموت بقعة منها، و يقرب من هذا حديث وادي برهوت المروى عن أميرالمؤمنين(ع) قال: أبغض البقاع إلى الله تعالى وادي برهوت فيه أرواح الكفار و فيه بئرماء أسود منتن يأوى إليه أرواح الكفار. و ذكر رجل إنه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر ذلك لرجل من أهل العلم؛ فقال: الملك الموكل بأرواح الكفار إسمه دومة.

و حكى الأصمعي عن رجل من حضرموت إنه قال: نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جداً فيأتينا بعد ذلك خبرموت عظيم من عظماء الكفار. و بعض هذه الأخبار و إن كانت في أرواح الكفار من غير تعرض بذكرالنار إلا أنامتى ضممناها إلى أخبار أخرى و إلى قوله: «النار يعرضون عليها غدواً و عشيّاً و يوم تقوم الساعة، أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب» استصحبت في حكم النار على وجه أظهر.

## تنبيه

هذه الأخبار و الروايات و إن كانت ظواهرها متناقضة على أرباب العلوم

---

* قوله: «أو قاموساً فيه دُرْدُور» دُر دُور بالضمّ گرداب كه غرق كند (منتهى‌الأرب).

** قوله: «من أرض ضرار...» العبارة الصحيحة هكذا: من أرض ضرار و يقال إنه حفرت بقعة منها.

الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم و معارفهم على أُصول صحيحة برهانية، و مقدمات جلية كشفية لايشكون فيها و يشكون فى الشمس رابعة النهار. بخلاف غيرهم من أصحاب البحث و الجدال و أرباب الرواية من غير دراية و حال؛ فإنهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها تناقضت عليهم الأحكام و تفاسدت عندهم مقاصد الحديث و الكلام. و بالجملة قد علمت أنّ الجنة و النار فى نشأة أُخرى و عالم آخر موجوداته أُمور صورية بلامادة و انفعال و حركة، و الدنيا و كل ما فيها أُمور كائنة فاسدة متجددة داثرة زائلة ذات أوضاع و جهات مكانية فكل خبر يذكر فيه أنّ الجنة أو النار فى مكان من أمكنة الدنيا و موضع من مواضع هذا العالم فإما أن يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم إنّ الجنة فى السماء السابعة و إن النار تحت السماء، ليس المراد به أنّ الجنة داخلة فى جسمية السماء دخولا وضعياً بل دخولا معنوياً كدخول النفس فى البدن، و كذا حكم النار و قد علمت أنّ منزلة الجنة و النار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فمالم تبطل الدنيا لم ينكشف الأُخرى، و مالم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن، و إما أن يكون المراد منها حكم المظاهر الرقائق و النشئات النسبية للجنة والنار، ألاترى إنّ المرآة مظهر للصور الحسيّة و ليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة و النار؛ فكما إنّ ما بين قبر الرسول(ص) و منبره روضة من رياض الجنة أى مظهر يظهر بها لمن كان من أهل الكشف و الشهود روضة من أهل الجنة، كمرآة تشاهد النفس بها صورة من الصور المحسوسة الّتى قابلتها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائى المنكشفة بها أحوال الجنة أو النار كجدار مسجد الرسول(ص) الّذى تمثل لـه الجنة والنار، و كماء الفرات و عين فى جبل أروند و كوادى برهوت و غير ذلك من مواضع الأرض، و كذلك البحر الواقع فى حديث لايركبن رجل بحراً فالمراد بكون الجنة أو النار فى هذه المواضع إنها صارت مجالى و مظاهر ينكشف بها مثال أحدهما، و أما ما يروى من قول أميرالمؤمنين(ع) مع اليهودى و تصديقه(ع) إياه فى أنّ موضع

النار فى البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شىء آخر معنوى غيرمحسوس بهذه الحواس المشار إليه فى قوله تعالى: «والبحر المسجور» و كذا المنقول عن ابن عبّاس و كعب الأحبار* من أنّ النار سبعة أبحر أو تحت سبعة أبحر ليس المراد منه بحارالدنيا و إنما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهرو الحقيقة، فإنّ الطبيعة فى الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للأجسام مذيبة للأبدان محللة مبدلة للجلود.

## فصل (٢٥)
## فى الاشارة الى مظاهر الجنة و النار و مشاهدهما

اعلم أنّ لكل ماهية من الماهيات الحقيقة و معنى من المعانى الأصولية حقيقة كلية و مُثلا جزئية و مظاهر جسمانية فى هذا العالم؛ فالإنسان مثلا له حقيقة كلية هى الإنسان العقلى الجامع لجميع رقائقه و خصوصياته على وجه أعلى و أشرف، و هو الروح المنسوب إلى الله فى قوله تعالى: «و نفخت فيه من روحى» و له أمثلة جزئية كزيد و عمر وله مظاهر و مشاهد كالمرايا و الأجسام الصقيلة، فكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم و مظهر اسم الرحمان كما فى قوله: «يوم نحشر المتقين إلى الرحمان و فداً»، و لها مثال كلى كالعرش الأعظم مستوى الرحمان لقوله: «الرحمن على العرش استوى»، و أمثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله، و لها مظاهر حسية كما وقع فى الأخبار المذكورة من عين أروند و غيرها، و كذا النار لها حقيقة كلية جامعة لأفرادها و هى البعد عن جوارالله و رحمته بحسب اسمه الجبار المنتقم القهار ولها نشأة مثالية كلية هى

---

* قوله: «و كعب الأحبار» كعب الأحبار هو كعب بن مانع، و الأحبار جمع الحِبر بالكسر فالسّكون أى العالم، و هو من العلماء التابعين كان يهودياً حميرياً، و غير واحد من الصحابة و غيرهم يسمى كعباً و لكن كعباً هذا كان كعب الأحبار، وكان يميّز عن غيره بذلك.

طبقات سبعة تحت الكرسي، والكرسي موضع القدمين تغترفان [تفترقان خ ل] بُعده قدم الجبار و هي لأهل النار، و قدم صدق عند ربّك و هي لأهل الجنة، و فيه أُصول السدر الّتي هي شجرة الزقوم طعام الأثيم، و هناك منتهى أعمال الفجار و المنافقين، و لها أمثلة جزئية و هي طبيعة كل فرد من الناس معذب لعذابه الجسماني، و نفسه و هواه لعذابه الروحاني، و لها مظاهر و مجالي حسية في هذا العالم كما ورد في الأخبار من وادي برهوت و غيره ولكل من الجنة و النار أبواب كما سنشير إليه.

## فصل (٢٦)
## في ابواب الجنة و النار

أبواب الجنان هي المشار إليها في القرآن بقوله سبحانه: «و الملائكة يدخلون عليهم من كل باب»، و قوله: «لاتفتح لهم أبواب السماء و لا يدخلون الجنة»، و قوله: «جنات عدن مفتحة لهم الأبواب»، و أبواب النيران هي المشار إليها بقوله: «أدخلوا أبواب جهنم خالدين فيها»، و قوله: «حتّى إذا جاؤوها و فتحت أبوابها» و قوله: «لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم».

و اعلم أنه وقع الاختلاف في تعيين هذه الأبواب فقيل هي المدارك السبعة للإنسان و هي الحواس الخمس و الحاستان الباطنتان أعني الخيال و الوهم، أحدهما مدرك الصور، و ثانيهما مدرك المعاني الجزئية، و هذه الأبواب كما أنها أبواب دخول النيران كذلك هي أبواب دخول الجنان إذا استعملها الإنسان في الطاعات، و لافتناء الخيرات، و لا نتزاع معاني الكليات من المحسوسات و الجزئيات، و بالجملة استعملها فيما خلقت لأجله، و للجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب، و قيل: هي الأعضاء السبعة الّتي وقع التكليف بها. و قيل: هي الأخلاق السيئة مثل الحسد و البخل و التكبر و غيرها للنار و مقابلاتها من الأخلاق الحسنة كالعلم و الكرم و الشجاعة و غيرها للجنة، و لا يبعد أن تكون

للصفات السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة، و كذا للصفات الحسنة تكون ثمانية مجامع تحت كل منها أصناف كثيرة كما هي مذكورة في كتب الأخلاق، و القول الأول أولى و أوفق* فإنّ كلامن المشاعر السبعة باب إلى الشهوات الدنياوية الّتي ستصير نيرانات محرقة و هيئات معذبة للنفوس في الآخرة، و هي أيضاً إذا استعملت في طريق الخير أبواب إلى إدراك الحقائق و المعارف و فعل الحسنات الّتي بها يثاب في العاقبة و يصعد إلى الملكوت و يدخل في الجنة مع زمرة الملائكة، و بالجملة لكل من هذه المشاعر و المدارك باطن و ظاهر باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب، فظواهرها أبواب مفتوحة إلى عالم الجحيم أو إلى ما به استحقاقية الدخول في الجحيم، و بواطنها أبواب مفتوحة إلى عالم الجنان أو إلى ما به استحقاقية دخولها، و إذ غلّقت أبواب النيران فتحت أبواب الجنان بل هي على شكل الباب الّذي إذا فتح على موضع انسدعن موضع آخر؛ فعين غلق أبواب إحداهما عين فتح أبواب الأخرى إلا باب القلب و هو الباب الثامن؛ فإنه مغلق دائماً على أهل الحجاب الكلي و الكفر، و هو مختص بأهل الجنة من جهة الإيمان و المعرفة، ولا يفتح أبداً لأصحاب النار لأنهم المختوم على قلوبهم في الأزل لقوله تعالى: «ختم الله على قلوبهم» و قوله: «فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون»، و ليس للنار دخول أو تصرف في القلوب و الأفئدة و إنما لضرب منها إطلاع على القلوب لادخول فيها لغلق ذلك الباب عليها كغلق باب الجنان على الكفار، فما ذكرالله من أبواب السبعة يدخل فيها الإنس و الجان، و أما الباب الثامن المغلق الّذي لايدخل فيه أهل الكفر و الاحتجاب فباطنه محل الايمان و العبودية، و في الحديث: التراب لا يأكل محلّ الإيمان، و هو أي باطنه سعيد في الدنيا و الآخرة ليس للعذاب و الشقاء فيه مدخل؛ فالقلب كالجنة حفّت بالمكاره و باطنه فيه

---

* قوله: «والقول الأول أولى و أوفق» هو قول المحقّق الخواجه نصيرالدين الطوسي في الفصل الرابع عشر من آغاز و انجام.

الـرّحمة و ظاهـره فـيه العـذاب، و هى النار الّتى تطّلع على الأفئدة. و أما منازل جهنم و دركاتها وخوخاتها فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل و الدرجات و الرواشـن* عـلى سبيل المقابلة. و أما أسماء أبوابها السبعة فهى باعتبار الإضافة إلى مـنازلها كباب جهنم و باب الجحيم و باب السعير و باب اللّظى و باب السقر و باب الحطمة و باب السجين و الباب الثامن المغلق لايفتح فهو الحجاب و السد. و أما خوخات النار فهى شعب الكفر و الفسوق، و كذا خوخات الجنة هى شعب الإيمـان و الطاعة فمن عمل من خير فهو يراه فى الآخرة و من عمل من شر فقد يراه وقد يعفى عنه.

## تبصرة و تذكرة

اعلم أنّ باطن الإنسان فى الدنيا هو ظاهره فى الآخرة، و مادام الإنسان فى هذا العـالم تكـون الآخـرة عالم غيب بالقياس إليه، و إذا انتقل من الدنيا إلى الأُخرى يصـير ذلـك العـالم عـالم الشهادة بالقياس إليه، و إطلاق أبواب الجنان على هذه المشـاعر الظاهـرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة، لأنّ باب الدار وباب الـبلد ما إذا فتح فتح إليها بلاحجاب، ولابدّ أن يكون باب كل مدينة من جنسها و بـاب كل شىء من جنسه، و هذه الحواس ليست كذلك، و الّتى تنفتح إلى الجنة مـا هى إلا الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها فى الآخرة. و قد علمت أنّ للنفس فى ذاتها سمعاً و بصراً و شماً و ذوقاً و لمساً و تذكراً و تصرّفاً و يداً روحانية و رجـلا كذلك؛ فلها عين باصرة ناظرة إلى ربّها، و أُذن سامعة تسمع آيات الله و كـلمات الملائكة و أصوات طيورالجنة و نغماتها و تسبيحات الأشياء، و شمٌ تشمّ بـه روائـح الأُنـس و نسـائم القـدس، و ذوق يـذوق به طعوم الجنة و فواكه مما يشتهون، و لمس تُلمس به حور العين و هى المشاعر الروحانية و الحواس الباطنة.

---

* قوله: «و الرواشن» الرواشن أى الروازن، جمع الروشن أى الروزن.

و هی مع محسوساتها من أهل الجنة إن لم يسدُّها سادٌّولم يحجبها حجاب، و أما هذه الحواس فهی و مدركاتها أُمور مستحيلة* زائلة داثرة كائنة فاسدة منشأالعذاب الأليم و الحجاب العظيم، و تؤدی بالإنسان إلى الهاوية و يحترق بنار الجهيم، فكل نفس تتبع الهوی و يسخرها الشهوة و يستخدمها الشيطان و يستعبدها كما قال تعالى: «أفرايت من اتّخذ إلهه هواه و أضلّه الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة» فتصير من أهل النار إذ قدصار كل من مشاعره السبعة سبباً من أسباب بعده من الله و ملكوته، وباباً من أبواب طاعته للهوی و انقياده للشهوة، و عدوله عن طريق الهدی و سنن الحق، و وقوعه فی المهوی «فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون» و يكون حاله و ماله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى: «و أما من طغى و آثر الحياة الدنيا فإنّ الجحيم هی المأوی» فظهر أنّ كل مشعر من هذه المشاعر باب من أبواب الجحيم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم، و أما إذا تنور القلب بنور المعرفة و الإيمان، و خرج من القوة إلى الفعل بالرياضة و العبادة و الطهارة عن وسخ المعاصی و درن الشهوات كالحديد إذا أُذيب بالنار و ذهب بها.درنه و خبثه و اتخذت منه مرآته مصيقلة صار كعين صحيحة** استنارت بنور الملكوت الأعلى، فيطالع بكل مشعر من مشاعره آية من آيات ربه الكبری، و باباً من أبواب معرفة ربه الأعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معانی معقولة كلية، و يفهم منه أسرار إلهية يقف عليها و يدخل جنة المقربين، و يستعد بها للسعادة القصوی و مجاورة الرحمان فی مقعد صدق عند مليك مقتدر، و هذا بخلاف حال أهل الهوی و الجهالة المشتغلين

---

* قوله: «و أما هذه الحواس...» اعلم أنّ المصنّف ناظر فی المقام إلى الفصل الرابع عشر من آغاز و انجام للمحقق الطوسی.

** قوله: «صاركعين صحيحة...» جواب لقوله: و أمّا إذا تنوّر الخ. و المصنّف ناظر فی المقام إلى أبواب الجنّة و النار.

بشهوات الدنيا المعرضين عن الآخرة و عن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال تعالى: «يسمع آيات الله ثم يصر مستكبراً كأنّ فى أذنيه و قراً فبشره بعذاب أليم» فغلقت عليهم الأبواب و سددت عليهم الطرق إلا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه فى حقهم: «و جعلنا من بين أيديهم سداً و من خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لايبصرون» أشارة إلى أن ليس لهم درجة قوة نظرية ينفتح بابهاالإدراك العلوم الإلهية ليكونوا من أهل القرب و المنزلة عندالله، ولا أيضاً لهم قلب سليم و أُذن واعية لها باب مفتوح إلى تلقى السمعيات و المواعظ و الخطابات ليكونوا من أهل السلامة من عذاب الآخرة. فلا جرم حالهم فى الآخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف «قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير» فقد وضح وانكشف أنّ جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لأن تصير أبواب الجنان فى حق من يصرفها فيما خلقها الله لأجله كما قال: «و أما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى فإنّ الجنّة هى المأوى» و منها أبواب جهنّم فى حق من صرفها فى طاعة الهوى و شهوات الدنيا كقولسه تعالى: «و أمّا من طغى و آثر الحياة الدنيا فإنّ الجحيم هى المأوى».

فإن قلت: باب الدار يشبه الدار، و الجنة و النار داران متخالفتان فى جوهر الحقيقةو نحو الوجود فكيف يصح أن تكون المشاعر الإنسانية بعينها أبواب الجنة و أبواب النار.

قلنا: السمع و البصر و غيرهما الّتى لأهل السعادة و الهدى مباينة بالحقيقة و النوع عندنا للّتى لأهل الشقاوة و الهوى و إن وقع الاشتراك بينهما فى أصل الإحساس و الشعور، فإنّ مدارك أهل السعادة مرائيهم* مطهرة عن رجس الهيولى منورة بنور المعرفة و التقوى، و مدارك الأشقياء المدبرين المردوين إلى أسفل

* قوله: «و مراعيهم» و الصحيح و مرائيهم بالهمزة.

سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل و الهوى، و بالجملة السمع و البصر و الفؤاد الّتى لأُولئك الأصحاب و أُولى الباب قد وقع لها التبديل الأُخروى و التحويل الإلهى الّذى به تستأهل لأن تكون من أبواب الجنة الّتى هى دارالحسنات ومنزل الخيرات. و أما السمع والبصر و الفؤاد الّتى لأصحاب النار و الأشقياء الفجار فصارت أنحس مما كانت و أظلم و انجس فناسبت لأن تكون مداخل و أبواباً لدار الظلمات و معدن البوار و النكال و العذاب.

## مكاشفة تنبيهية

اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخرة على الصراط المستقيم أنّ الجنة الّتى يصل إليها من هو من أهلها هى مشهودة لك اليوم من حيث محلّها لامن حيث صورتها، و أنت تتقلب فيها على الحال الّتى أنت عليها و لاتعلم أنك فيها، فإنّ الصورة الطبيعية تمنعك و تحجبك عن مشاهدتها و مشاهدة ما أُعدّت فيها من نعيمها و غرفاتها و أشجارها و أنهارها و طعامها و شرابها؛ فأهل الكشف الّذين أدركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل، و يرون من كان فى روضة خضراء، و إن كان جهنمياً يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب و نصب من حرورها و زمهريرها و نيرانها و لهبها و حيّاتها و عقاربها و حميمها و زقومها، و من لم يكن من أهل الكشف و البصيرة و بقى فى عماء حجابه لايدرك ذلك، مثل الأعمى يكون فى بستان فما هو غائب عنه بذاته و لكن لايراه، ولم يلزم من كونه لايراه أن لايكون فيه، و كذلك أكثر أهل الجنة فى الجنة الآن ولكن لايرونها و هم يتقلبون فيها، و كذلك أصحاب النار فى النار و قد أُحاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله: «إن جهنم لمحيطة بالكافرين»، و بقوله: «جنة عرضها كعرض السمآء و الأرض أُعدّت للذين آمنوا». و بقوله فى حديثه القدسي: «أعددت لعبادى الصالحين مالاعين رأت الحديث، و قد علمت أنّ جنة المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمر خارج عن

نفسه؛ فإذا كانت معدة اليوم كانت متصلة بها و إن كان هو فى حجاب عنها لأنّ الله قد يحول بين المرء و قلبه فكيف بينه و بين نعيم قلبه أو جحيمه، و من الناس من يستصحبه هذا الكشف و منهم من لايستصحبه، و هو قد يكون أرفع حالا منه لحكمة أخفاها الله فى خلقه فلأهل الله أعين يبصرون بها و آذان يسمعون بها و قلوب يعقلون بها، و هى غير هذه الأعين و الآذان و القلوب كما علمت آنفاً. و أهل الكفر و الحجاب صمٌّ بكمٌ عمى فهم لايعقلون عن الله فهم لايرجعون إلى الله.

## فصل (٢٧)

## فى تتمة الاستبصار فى بيان حقيقة أحوال الجنة و النار

قد علمت أنّ النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية و بين الجسمانيات المادية، و كل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هى خيال فى هذا العالم و حس فى ذلك العالم، و الإنسان إذا مات و تجرد عن هذا البدن الطبيعى قامت قيامته الصغرى* و حشر أولا إلى عالم البرزخ ثمّ إلى الجنة والنار عند القيامة الكبرى، و الفرق بين الصور الّتى يراها و يكون عليها الإنسان فى البرزخ و الّتى يشاهدها و يكون عليها فى الجنة و النار عند القيامة الكبرى أنّما يكون بالشدة و الضعف و الكمال و النقص إذ كل منها صور إدراكية جزئية غير مادية إلا أنها مشهودة فى عالم البرزخ بعين الخيال، و فى عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الأُخروى ليس غير عين الخيال، بخلاف الحس الدينوى المنقسم بخمس قوى فى خمسة مواضع من البدن مختلفة. فموضع البصر هوالعين، و موضع السمع هو الأُذن، و موضع الذوق هواللسان، و لايمكن أيضاً أن يفعل كل منها فعل

---

* قوله: «قامت قيامته الصغرى» قد تقدمت فى الفصل السادس عشر من هذا الباب أعنى الباب الحادى عشر إشارات إلى القيامتين الصغرى و الكبرى.

صاحبه؛ فالبصر لايسمع والسمع لايبصر، و هما لايذوقان و لايشمان، و على هذا القياس فى الجميع.

فإن قلت: باصرة العين ولامستها فى موضع واحد.

قلنا: ليس كذلك بل الباصرة فى الجليدية، ولامسة العين فى القرنيّة، و أمّا حواس الآخرة فجميعها فى موضع واحد غير متغاير فى الوضع والجهة، و كل منها يفعل فعل صاحبه، و نسبة الصور البرزخية إلى الصور الّتى فى القيامة الكبرى كنسبة الطفل أوالجنين إلى البالغ.

قال صاحب الفتوحات المكية فى الباب الخامس و الخمسين و ثلاثمأة منها: و الموت بين النشأتين حالة برزخية تعمّر الأرواح فيها أجساداً برزخية خيالية مثل ما عمّرتها فى النوم، و هى أجساد متولدة عن هذه الأجسام الترابية؛ فإنّ الخيال قوة من قواها. ثمّ قال: و من مات فقد قامت قيامته و هى القيامة الجزئية. فإذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميّت كان عليها؛ فإنّ مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين فى بطنها ينشئه الله نشئاً بعد نشاء فتختلف عليه أطوار النشئات إلى أن يولد يوم القيامة: فلهذا قيل فى الميت إذا مات فقد قامت قيامته أى ابتدأ فيه ظهور النشأة الأُخرى فى البرزخ إلى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن إلى الأرض بالولادة؛ فتدبر نشأة بدنه فى الأرض زمان كونه فى البرزخ تسوية و تعدلة على غير مثال سبق مما ينبغى للدارالآخرة.

و قال فى الباب الرابع و السبعين و ثلاثمأة: و اعلم أنّ الحق لم يزل فى الدنيا متجلياً للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه، و أنّ تنوع الخواطر فى الإنسان عين التجلى الإلهى من حيث لايشعر بذلك إلا أهل الله. كما إنهم يعلمون أنّ اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا و الآخرة فى جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلى فهو الظاهر إذ هو عين كل شيء، و فى الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتاً فإنه عين ظاهر صورته فى الدنيا و التبدل فيه خفى، و هو خلقه الجديد فى كل آن الّذى هم

فـيه فى لـبس، و فى الآخـرة يكـون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا، و يكون التجلى الإلهـى دائماً بالفعل فيتنوع ظاهره فى الآخرة كما يتنوع باطنه فى الدنيا فى الصور الّـتى يكـون فـيها التجـلى الالهـى ينصبغ بها انصباغاً؛ فذلك هوالتضاهى الإلهى الخـيالى غيرأنـه فى الآخـرة ظاهـر و فى الدنـيا باطن؛ فحكم الخيال مستصحب للإنسان فى الآخرة انتهى.

و اعـلم أنـه قـد اتفـق فى هـذا العالم* لبعض الكاملين كالأنبياء و الأولياء أو لغيرهـم مـن الكهـنة و المجـانين و المبرسمين فمن قويت قوة خياله أو ضعفت قوة حسـه أن يـرى بعين الخيال شيئاً مشاهداً محسوساً كما يشاهد سائر المحسوسات، فكـثيراً مايشـتبه عليه الأمر و يزعم أنّ ما رآه موجود فى الخارج فيغلط، و جميع مـا يراه الإنسان يوم القيامة يراه بعين الخيال و هى موجودة فى تلك الدار معتبرة باقـية فـيها لأنهـا موطـن تلـك الصور، و إنّما لم يعتبر وجود مايرى بعين الخيال هاهـنا من المقامات و غيرها لعدم بقائها و وقوع الحجاب عنها بعدأقصر مدة فلا تعويل عليها هاهنا لزوالها عن المشاهدة سريعاً إذ ليس هذا العالم موطن وجودها؛ فبالموت يرفع الحجاب بالكلية فيدوم مشاهدة عين الخيال، و تلك الصور المشهودة للـنفس قد علمت أنها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها، فالأجساد فى الآخرة و فى عـالم الخيال عين الأرواح، و هذا معنى تجسّد المعانى و تجسّد الأرواح**، و هى لاتكون إلا فى ذلك العالم و أما فى هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجسـاد لا أنها تتجسّد، و كذلك الأجساد فى الآخرة تَرَوَّحْنَ و فى الدنيا لاتكون كذلك.

---

* قولـه: «واعلم أنه قد اتّفق فى هذا العالم...» اعلم أن رسالتنا الفارسـية الموسومة بـ «انسـان در عرف عرفان» بيان ما أشار إليه المصنّف فى المقام و شرح لـه فى الحقيقة، و الله سبحانه فتّاح القلوب و منّاح الغيوب؛ و الرسالة قد طبعت عدّة مرّات.

** قولــه: «و هـذا معـنى تجسّـد المعـانى و تجسّـد الأرواح» و قد تقدّم الفصل السادس من الباب الخامس من هذا الكتاب فى سفر النفس فى بيان تجسّد المعانى و الأرواح.

قال فى الباب الثالث و السبعين و ثلاثمأة: و فيه علم تجسّد الأرواح فى صورةالأجسام الطبيعية. هل عين ذلك الروح هو عين الصورة الّتى ظهر فيها أوهو ذلك فى عين الرائى كزرقة السماء. أو هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم أعنى النفس الناطقة و تلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عينى كسائر الصور الحقيقية، و هذه مسألة أغفلها كثير من الناس بل كلهم و أنهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الأرواح المتجسّدة؛ فلو تروحوا فى نفوسهم و حكموا بالصور على أجسامهم و تبدلت أشكالهم و صورهم فى عين من يراهم علموا عند ذلك تجسد الأرواح لماذا يرجع؛ فإنه علم ذوق لاعلم نظر فكرى، و قد بينا أنّ كل صورة تحدث فى العالم فلابد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه فى الصورة، و من ذلك علم أنّ* الصورة المتجسدة فى الأرواح إذا قتلت إن كانت حيواناً أو قطعت إن كانت نباتاً أنها تنتقل إلى البرزخ ولابدّ كما ننتقل نحن بالموت، و أنها إن أدركت بعد ذلك أنما يدرك كما يدرك كل ميت من الحيوان إنسانٍ أو غير إنسانٍ فمن هاهنا أيضاً إذ وقفت على علّة هذا علمت صور الأرواح المتجسدة لماذا يرجع انتهى.

و قال فى الباب الحادى و الثمانين و ثلاثمأة: فاعلم أنّ هذه المقامات المذكورة لاتدرك إلا بعين الخيال لابعين الحس إذا شوهدت، فإنّ صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها متخيلة فتراها أشخاصاً رأى العين كما نرى المعانى بعين البصيرة، فإنّ الله إذا قلل الكثير** أو كثّر القليل فما نراه إلا بعين الخيال لابعين الحس و هو البصر فى الحالين كما قال: «و إذ يريكموهم إذ التقيتم فى أعينكم قليلا و يقلّلكم فى أعينهم» و قال: «يرونهم مثليهم رأى العين» و ما كانوا مثلهم فى الحس

---

* قوله: «و من علم أنّ...» قد سقطت كلمة ذلك فى الطبع أو من قلم الكاتب، و الصواب: و من ذلك علم أن الصورة الخ.

** قوله: «فإنّ الله إذا قال الكثير...» و الصواب إذا قلّل الكثير.

فلولم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذباً، و لكان الّذي يريه غير صادق فيما أراه إياك، و إن كان الّذي أراك ذلك أراكه بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقاً، و القلة في الكثير حقاً لأنّه حق في الخيال و ليس بحق في الحس، قال: و هكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه في الخارج ما تراه إلا بعين الخيال، ولا نعقل عن مثل هذا العلم، و فرق بين الأعين. و اعلم أنك لاتقدر على ذلك إلا بقوة إلهية يعطيها الله من يشاء من عباده، ألا ترى الصحابة لو وفوا النظر* الصحيح حقه و أعطوا المراتب حقها لم يقولوا في جبرئيل إنّه دحية الكلبي لقالوا إن لم يكن روحانياً أو معنى تجسّد و إلا فهو دحية الكلبي أدركناه بالعين الحسي؛ فلم يحرّروا ولا أعطوا الأمر الإلهي حقه فهم الصادقون الّذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله(ص) هو جبرئيل فحينئذ عرفوا ما رأوه، كما قالوا فيه لما تمثّل لهم في صورة أعرابي مجهول عندهم حين جاء فعلّم الناس دينهم فقال رسول الله(ص): أتدرون ما السائل فقالوا الله و رسوله أعلم لكونه ظهر في صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا جبرئيل. ثم قال: و ما في الكون** أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس؛ فإنّ الإنسان إن تمكن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية و إن لم يتمكن أنزل بعض الأمور غير منزله؛ فإذا أعطاه الله قوة التفصيل أبان له عن الأمور إذا رآها رأى عين فيعلم ما هي إذا علم العين الّتي رآها به من نفسه فأكرم على أهل الله هذا، و كثير من أهل الله من لايجعل باله*** لما ذكرناه، ولولا علمه بنومه و إنه رآه في حال نومه ما قال إنّه خيال فكم كان يرى في حال اليقظة مثل هذا و يقول إنه رأى محسوساً بحسه، قال: و هذا باب واسع المجال و هو عند علماء الرسوم غير معتبر، و لا عند الحكماء الّذين يزعمون أنهم قد علموا

* قوله: «لودقّقوا النظر...» و في نسخة مصحّحة لو وفوا النظر.

** قوله: «ثم قال و ما في الكون...» أي قال صاحب الفتوحات.

*** قوله: «من لايجعل باله...» و الصواب من لايجعل بإله لما ذكرناه.

الحكمة و قد تقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم؛ فلايعرف قدرها ولا قوة سلطانها إلا الله ثمّ أهله من نبي أوولى، و العلم بها أول مقامات النبوة. قال: وما أحسن تنبيه الله عباده من أولى الألباب و أهل الاعتبار إذ قال: «هو الّذي يصوّركم فى الأرحام كيف يشاء» فمن الأرحام ما يكون خيالا فيصوّر فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوى و حمل معنوى يفتح الله فى ذلك الرحم المعانى فى أيّ صورة ماشاء ركبها، فركب الإسلام فيه و القرآن سمناً و عسلا، و القيد ثباتاً فى الدين، و الدين قميصاً سابغاً، و العلم لبناً.

و قال فى هذا الباب أيضاً: و اعلم أنّ فى حضرة الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد، فلا يخطر له خاطر فى أمر مّا إلا والحق يكوّنه فى هذه الحضرة كتكوينه أعيان الممكنات إذا شآء ماشآء منها؛ فمشيّة العبد فى هذه الحضرة من مشيّة الحق؛ فإنّ العبد ما يشاء إلا أن يشاء الله؛ فما شاء الحق * إلا أن يشاء العبد فى الدنيا و يقع بعض ما يشاء العبد فى الدنيا فى الحس؛ و أما فى الخيال فكمشية الحق فى النفوذ. فالحق مع العبد فى هذه الحضرة على كل حال ما يشاؤه العبد كما هو فى الآخرة فى حكم عموم المشيّة لأنّ باطن الإنسان هو ظاهره فى الآخرة، فلذلك يتكوّن عن مشيّته كل شيء إذا اشتهاه؛ فالحق فى تصريف الإنسان فى هذه الحضرة فى الدنيا و فى شهوته فى الآخرة لا فى الدنيا حساً؛ فالحق تابع فى هذه الحضرة و فى الآخرة لشهوة العبد، كما هو العبد فى مشيته تحت مشية الحق؛ فما للحق شأن إلا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده فى هذه الحضرة فى الدنيا و كذلك فى الآخرة، و العبد يتبع الحق فى صورة التجلي؛ فما يتجلى الحق له فى صورة إلا انصبغ بها، فهو يتحول فى الصور لتحول الحق، و الحق يتحول فى الايجاد لتحول مشية العبد فى هذه الحضرة الخيالية فى الدنيا خاصة و فى الآخرة فى

---

* قوله: «ممّا شاء الحق» و الصواب: فما شاء الحق.

الجنّة عموماً، و لنا خلق الله هماً فعالة فى الوجود الحسى* و هماً غير فعالة فى الوجود الحسى ظهر بذلك التفاضل فى جميع الأشياء حتّى فى الأسماء الإلهية، و الهمم الفعّالة قد تفعل فى همم غير أصحابها و قد لاتفعل مثل أنك لاتهدى من أحببت انتهى كلامه.

فتحقق و تبيّن من جميع ما ذكرناه و نقلناه أنّ الجنّة الجسمانية عبارة عن الصور الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية ممّا تشتهيها النفس و تستلذها، و لا مادة ولا مظهر لها إلا النفس و كذا فاعلها و موجدها القريب و هو هى لاغير، و إنّ النفس الواحدة من النفوس الإنسانية مع ما تتصوره** و تدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفسانى أعظم من هذا العالم الجسمانى بما فيه، و أنّ كل ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار والأبنية و الغرفات كلّها حيّة بحياة ذاتية، و حياتها كلّها حياة واحدة هى حياة النفس الّتى تدركها و توجدها، و أنّ إدراكها للصور هو بعينه ايجادها لها لا أنها أدركتها فأوجدتها أو أوجدتها فأدركتها كما فى أفعال المختارين منّا فى هذا العالم حيث إنا نتخيل شيئاً ملائماً كالحركة أو الكتابة أولا فنفعله ثانياً ثمّ نتخيله بعد ما فعلناه، بل أدركتها موجودة و أوجدتها مدركة بلا تقدم و تأخر ولا مغايرة إذ الفعل و الادراك هنا شيء واحد، و أمّا دار جهنم فهى ليست كذلك لأنّها ليست داراً روحانية خالصة بل هى مكدرة مشوبة بهذا العالم فكأنّها هى هذا العالم انساق إلى الآخرة بسائق القهرمان و زمام التسخير؛ فالجهنمى يريد مالا يجده، و يشتهى ما يضره، و يفعل ما يكرهه، و يختار ما يعذبه، و يهرب عما يصحبه، قائلا كما حكى الله عنه «ياليت بينى و بينك بعد

---

* قوله: «هماً فعّالة فى الوجود الحسّى...» فى العبارة سقط و صورتها الكاملة هكذا: ولنا خلق الله هِمَماً فعّالة فى الوجود الحسّى و هِمَماً غير فعّالة فى الوجود الحسّى ظهر التفاضل فى الهمم كما ظهر بذلك التفاضل فى جميع الأشياء الخ.

** قوله: «ممّا تتصوّره» العبارة مصحّفة، و الصواب هكذا: مع ما تتصوّره و تدركه من الصور الخ.

المشرقين فبئس القرين» و جميع مشتهياته و مرغوباته عقاربه و حياته، و بالجملة حقيقة جهنم و ما فيها هى حقيقة الدنيا و مشتهياتها. تصورت للنفوس الشقية بصورة مؤلمة معذبة لها محرقة لأبدانها، مذيبة للحومها و شحومها. مبدّلة لجلودها مشوّهة لخلقتها مسوّرة لوجوهها. ثم لما كانت الدار الآخرة دار لافاعل و لا مؤثر هناك إلا الحق سبحانه إذ الأسباب المتقابلة و العلل المتضادة مرتفعة. و كذا الموانع والقواسر و الحجب منتفية فى ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك إلا هو ـ الملك يومئذ لله ـ فمن وافق رضاه القضاء الربانى و انخرطت إرادته فى إرادة الله و استهلكت خيرته فى خيرة الله كما فى قوله تعالى: «و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة» كان فعله بعينه فعل الحق، و كل من كان كذلك كان فى نعيم دائم و بهجة فائقة و لذة غاشية؛ فالمؤمن لامحالة فى روضات الجنات أبداً. و قد مر سابقاً إنَّ مشية العبد فى الجنّة عين مشية الحق تعالى، و وجه ذلك إنَّ جميع الأشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الأتم و النظام الأحسن و الخير الأعلى، فمن استقام قلبه و سلمت فطرته عن الأمراض و خلصت ذائقته عن مرارة المعاصى، و ما تغيرت عن الاعتدال ولم تزل قدمه عن صراط الحق رضى بالقضاء و حصل له مقام الرضاء و العبودية، فلم يشأ* إلا ما شاءالله ولم يشاءالله إلا خيراً و كمالا و نعمة و بهجة. فكان فى نعمة و بهجة لاغاية فوقها و لامزيد عليها إذ رأى رحمة الله وسعت كل شيء بل رأى فى كل شيء وجه الحق الباقى، و رأى الخير المحض الحسن المطلق الّذى هو مبدء كل خير و كمال و منشأ كل حسن و جمال؛ فيكون مبتهجاً به و بكل شيء لأنَّ كل شيء منه و به و إليه. فيكون فى جنّة عرضها السماوات و الأرض، و بهذا الوجه يسمى خازن الجنّة الرضوان** لأنَّ من لم يبلغ إلى مقام الرّضا لايدخل الجنّة ولايصل إلى دار

---

* قوله: «فلم يشأ...» صورة العبارة الصحيحة هكذا: فلم يشأ إلا ما شاءالله ولم يشأ الله إلا خيراً.

** قولـه: «و بهذا الوجه يسمّى خازن الجنّة الرضوان» و سيأتى قوله بعد أسطر فى هذا الفصل وجه

النعمة و الكرامة فهذه جنّة المقربين، و أمّا من لم يسلك سبيل أهل المعرفة و الإيمان و لم يخرج عن باب الدنيا و ملازمة الهوى قدمات و كان لم يزل محبوساً فى قيد الشهوات وسلسلة التعلّقات ومن اتّبع الهوى و الشهوة و هما ضدّ الحكمة و العدل و قامت السماوات و الأرض بالحكمة و العدل ففسد عليه عالم الوجود كما هو، و ويل لمن فسد عليه العالم و خالف طبعه حكمة الكون و نظام الوجود، فينتقم منه قيّم العالم و جبار السماوات و الأرض لأنّه عدوالله و عدو العالم، و يكون حاله كما أفصح الله بقوله: «ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السماوات و الأرض و من فيهن»؛ فيكون بالضرورة ممنوعاً عن ما اشتهاه محجوباً عما استدعاه هواه كما قال تعالى: «و حيل بينهم و بين ما يشتهون» لأنّ ما يشتهيه و يطلبه أمور باطلة وهمية مخالفة للحكمة و الحقيقة، لكنه مادام كونه فى الدنيا يلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها و مخالفتها للحكمة و مضادتها للفطرة لخدر الطبيعة و غفلة النفس، فإذا ارتفع الحجاب بالموت و انكشف الغطاء ظهر إنّه واقع فى عقوبة من سخط الله و نار غضبه «أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله» و حيث اتبع الهوى أوقعته الهوى إلى الهاوية، و هى البعد عن رحمة الله ممنوعاً عن الخيرات مقيداً بالسلاسل و الأغلال كما هو صفة العبيد و المماليك لأنّه عبدالهوى و خدم الشهوة، فملكته الشهوة و الهوى و أوقعته فى المهالك و المهوى و لهذا يسمى خازن الجحيم مالكاً، فقد تبيّن ممّا ذكرناه أنّ دارالجحيم و دارالعذاب ليست بدار مستقلة و نشأة حقيقية و منزل حقيقى مباين لعالم الدنيا و

---

تسمية خازن الجحيم بالله حيث يقول: و لهذا يسمّى خازن الجحيم مالكاً. و سيأتى الكلام فى الرضوان و المالك أيضاً فى الفصل الثانى و الثلاثين فى الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله و الوصول إلى الجنّة الحقيقيّة... ثم إنّ كلامه ـ قدّس سرّه ـ فى الرضوان خازن الجنّة، و مالك خازن النار ناظر إلى كلام المحقق نصيرالدين الطوسى ـ رضوان الله عليه ـ فى الفصل السابع عشر من رسالة «آغاز و انجام» و كذلك كلامه هذا ناظر إلى كلام الشيخ الأكبر فى عقلة المستوفز (ص ٨٥ و ٨٦).

عالم الجنان بل هی حالة ممتزجة و نشأة إضافية منشاؤها و مبدؤ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا إلى القيامة بنقل ملائكة العذاب لأجل الذنوب و المعاصی و التعلقات، فافهم هذه المسألة فإنها دقيقة غامضة قلّ من العرفاء من يكاشف حقيقة الجحيم، و قد انكشفت على كثير منهم حقيقة الجنّة و ما فيها.

تأييد: و ممّا يويد ما ذكرناه من أنّ جهنم ليست بدار حقيقيّة متأصّلة أنّها صورة غضب الله كما أنّ الجنّة صورة رحمة الله و قد ثبت أنّ رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء و الغضب عارضی، و كذا الخيرات صادرة بالذات و الشرور واقعة بالعرض، فعلى هذا القياس لابد أن تكون الجنّة موجودة بالذات و النار مقدرة بالتبع.

## ذكر تنبيهی

ذكر بعض العرفاء* فی قوله تعالى: «واتقوا النار الّتی وقودها الناس و الحجارة»: إنّ النار قد تتخذ دواءً لبعض الأمراض، و هو الداء الّتی لايتقى إلا بالكی من النار كقوله تعالى: «فتكوی بها جباههم و جنوبهم» فقد جعل الله النار وقاية فی هذا الموطن من داء هو أشدّ من النار فی حق المبتلی به، و أیّ داء أكبر من الكبائر فقل جعل الله لهم النار يوم القيامة دواءً كالكی بالنار فدفع بدخولهم النّار يوم القيامة داءً عظيماً أعظم من النار و هو غضب الله، و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار إلى الجنّة كما جعل الله فی الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة انتهی كلامه. و فيه تأييد لما قلناه من أنّ جهنم ليست من حيث كونها دارالعذاب ماله وجود حقيقی بل منشاؤها وجود الضلال و العصيان فی النفوس حتّی أنّه لولم يكن معصية بنی آدم لما خلق الله النار.

واعلم أنّ أهل العذاب هم الّذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات

---

* قوله: «ذكر بعض العرفاء...» ذلك البعض هوالشيخ الاكبر محيی الدين فی الباب السابع و الثمانين من الفتوحات المكيّة.

الجنان ثمّ بطل استعدادهم بارتكاب المعاصى، فحالهم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال اللائق به وعن الصحة الّتى لـه بحسبه، فيكون فى ألم شديد حتّى يرجع إلى الاعتدال الّذى كان لـه أو بطل استعداده بالكلية و انتقل مزاجه إلى مزاج وافقه تلك الحالة الّتى كانت مخالفة لمزاجه الأول و كان مرضاً فى حقه؛ فصار المرض صحة لـه و الألم راحة لـه و انقلب العذاب عذوبة فى حقه لانقلاب جوهره إلى جوهر أدنى؛ فكذلك حال من يدخل فى النار و يتعذب بها مدة لأجل الأعمال السيئة، فإن بقي فى قلبه نور الإيمان فمنع أن ينفذ ظلمة المعاصى فى باطن قلبه و يحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار و يبرء من العذاب، و أمّا من اسودّ قلبه بالكلية و غاص فى باطن قلبه ظلمة المعاصى لأجل الكفر فلايخرج من النار أبداً مخلّداً. و إن اشتهيت زيادة بصيرة فى هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك صائناً به عن الأشرار و اللئام.

## فصل (٢٨)
## فى كيفية خلود أهل الناد فى النار

هذه مسألة عويصة و هى موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشوف، و كذا موضع خلاف بين أهل الكشف هل يسرمد العذاب على أهل النار الّذينهم من أهلها إلى ما لانهاية لـه أويكون لهم نعيم بدار الشقاء، فينتهى العذاب فيهم إلى أجل مسمّى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها، و إنّهم ما كثون فيها إلى مالانهاية لـه، فإنّ لكل من الدارين عماراً و لكل منهما ملؤها.

اعلم أنّ الأُصول الحكمية دالة على أنّ القسر لايدوم على طبيعة، و أنّ لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهى إليها وقتاً و هى خيره و كماله و أنّ الواجب جل ذكره أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوة ينحفظ بها خيرها الموجود و تطلب بها كما لها المفقود، كما قال تعالى: «هو الّذى أعطى كل شيء خلقه ثمّ هدى» فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود و شوق إلى كمال الوجود، و هو غايته الذاتية الّتى يطلبها و يتحرك إليها بالذات، و هكذا

الكـلام في غايـته و غاية غايته حتّى ينتهي إلى غاية الغايات و خير الخيرات إلا أن يعوق لـه عن ذلك عائق و يقسر قاسر، لكنّ العوائق ليست أكثرية و لا دائمة كمـا سـبق ذكـره و إلا لبطل النظام و تعطلت الأشياء و بطلت الخيرات، و لم تقم الأرض و السـماء ولم ينشـأ الآخـرة و الأُولى «ذلك ظن الّذين كفروا من النار» فعـلم أنّ الأشـياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة إلى لقائه بالذات، و أنّ العداوة والكراهة طارية بالعرض، فمن أحب لقاء الله بالذات أحب الله لقائه بالذات و من كـره لقاء الله بالعرض لأجل مرض طار على نفسه كره الله لقائه بالعرض، فيعذّبه مدة حتّى يبرء من مرضه و يعود إلى فطرته الأُولى أو يعتاد بهذه الكيفية المرضية زال ألمه و عذابه لحصول اليأس، و يحصل له فطرة أُخرى ثانية و هي فطرة الكفار الآتـين من رحمةالله الخاصة بعباده، و أما الرحمة العامة فهي الّتي وسعت كل شيء كمـا قـال تعالى: «عذابي أُصيب به من أشاء و رحمتي وسعت كل شيء» و عندنا أيضاً أُصول دالة على أنّ الجحيم و آلامها و شزورها دائمة بأهلها كما أنّ الجنّة و نعيمها و خيراتها دائمة بأهلها إلا أنّ الدوام لكل منهما على معنى آخر.

ثمّ إنّـك تعلم أنّ نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافية و قلوب غلاظ شداد قاسية؛ فلو كان الناس كلّهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاضعة خاشـعة لاخـتل الـنظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعنة و الدّجاجلة، و كالنفوس المكّارة كشياطين الإنس بجربزتهم و جبلّتهم، و كالـنفوس البهيمية* الجهلة كالكفار. و في الحديث الرباني: إنّي جعلت معصية آدم سـبب عمـارة الدنيا، و قال تعالى: «و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حق القـول مـنّي لاملـئن جهـنم من الجنّة والناس أجمعين» فكونها على طبقة واحدة يـنافي الحكمة كما مر، ولإهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الإمكان من غير أن يخـرج من القوة إلى الفعل و خلوّ أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها فلايتمشى

---

* قوله: «وكالنفوس البهيمية...» العبارة المصحّحة هكذا: و كالنفوس البهيميّة كالجهلة و الكفّار.

النظام إلا بوجود الأُمور الخسيسة و الدنية المحتاج اليها في هذه الدار الّتي يقوم بها أهل الظلمة و الحجاب، و يتنعم بها أهل الذلة و القسوة المبعدين عن دارالكرامة و النّور و المحبّة، فوجب في المحكمة الحقة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة و الضعف و الصفاء و الكدورة، و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجود السعداء و الأشقياء جميعاً، فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهيّ و مقتضى ظهور اسم ربّاني فيكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية، و الأُمور الذاتية الّتي جبّلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيذة و إن وقعت المفارقة عنها أمداً بعيداً و حصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زماناً مديداً بعيداً كما قال تعالى: «وحيل بينهم و بين ما يشتهون» ثمّ إنّ الله تعالى يتجلى بجميع الأسماء و الصفات في جميع المراتب و المقامات كما حققناه في مباحث العلم و غيره فهو الرحمان الرحيم و هو العزيز القهار، و في الحديث القدسي: لولا أن تذنبون لذهب و جاء بقوم آخريذنبون.

و قال الشيخ الأعرابي* في الفتوحات: يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و أهل النار بعدل الله، و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار الّتي يخلدون فيها بحيث إنّهم لو دخلوا الجنّة تألّمو العدم و موافقة الطبع الّذي جبلوا عليه؛ فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ الحيّات و العقارب كما يلتذ أهل الجنّة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور، لأنّ طبائعهم يقتضي ذلك، ألاترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن، و المحرور من الإنسان يتألم بريح المسك، فاللذات تابعة للملائم و الآلام تابعة لعدمه. و نقل في الفتوحات أيضاً عن بعض أهل الكشف قال: إنّهم يخرجون إلى الجنّة حتّى لايبقى فيها أحد من الناس ألبتة، و يبقى

* قوله: «و قال الشيخ الأعرابي» و الصواب و قال الشيخ العربي.

أبوابها يصطفق و ينبت في قعرها الجرجير و يخلق الله لها أهلا يملأها.

قال القيصري في شرح الفصوص*: و اعلم أنّ من اكتحلت عينه بنورالحق يعلم أنّ العالم بأسره عبادالله، و ليس لهم وجود وصفة و فعل إلا بالله و حوله وقوته، و كلهم محتاجون إلى رحمته و هوالرحمان الرحيم، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحداً عذاباً أبداً، و ليس ذلك المقدار أيضاً إلا لاجل ايصالهم إلى كمالهم المقدّر لهم كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لأجل الخلاص ممّا يكدّره و ينقص عياره، فهو متضمّن لعين اللطف كما قيل و تعذيبكم عذب، و سخطكم رضىً، و قطعكم وصل، وجوركم عدل انتهى.

فإن قلت: هذه الأقوال الدالة على انقطاع العذاب عن أهل النارينا في ما ذكرته سابقاً من دوام الآلام عليهم.

قلنا: لانسلم المنافات إذ لامنافاة بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبداً و بين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت.

و قال في الفتوحات المكية: و إنّ من أحوال الّتي هي أُمهات أحوال الفطرة الّتي فطر الله الخلق عليها هو أن لايعبدوا إلا الله، فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمّى آخر هو الله بل جعلوا آلهة على طريق القربة إلى الله، و لهذا قال: قل سمّوهم فإنّهم إذا سمّوهم بان** إنهم ما عبدوا إلا الله؛ فماعبد عابد إلا الله في المحل الّذى نسبوا إليه الإلوهية، فصح بقاء التوحيد لله الّذى أقروابه في الميثاق و إنّ الفطره مستصحبة.

اقول: و هذه عبادة ذاتية، و قد سبق منا القول بأنّ جميع الحركات الطبيعية و الانتقالات في ذوات الطبائع والنفوس إلى الله و بالله و في سبيل‌الله، و الإنسان

---

* قوله: «قال القيصري في شرح الفصوص...» قال في شرح الفص الإسماعيلي (ص ۲۱۳ من الطبع الأوّل الحجري؛ و في شرح الفصّ الأيوبي، ص ۳۸۵ من الطبع المذكور).

** قوله: «فانّهم إذا سمّوهم بان أنّهم ما عبدوا إلا الله» أي ظهر أنّهم لخ.

بحسب فطرته داخلة في السالكين إليه، و أمّا بحسب اختياره و هواه فإن كان من أهل السعادة فيزيد على قربه قرباً و على سلوكه الجبلّي سعياً و إمعانا و هرولة، و إن كان من الكفّار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الّذين لايعقلون فهو كالدواب و البهائم لايفقه شيئاً إلا الأغراض الحيوانية، و إنّما الغرض في وجوده خزانة الدنيا و عمارة الأبدان و ماله في الآخرة من خلاق؛ فله المشي في مراتع الدواب و السباع فيحشر كحشرها و يعذّب كعذابها و يحاسب كحسابها و ينعّم كنعيمها، و إن كان من أهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصّة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه أليماً لانحرافه عما فطر عليه و هويّه إلى الهاوية بما كسبت يداه فبقدر خروجه عن الفطرة و نزوله في مهاوي الجحيم يكون عذابه الأليم إلا أنّ الرحمة واسعة، و الآلام دالة على وجود جوهر أصلي يضاد الهيئات الحيوانية الردية، و التقاوم بين المتضادين ليس بدائم ولا بأكثري كما حقق في مقامه؛ فلا محالة يؤل إما إلى بطلان أحدهما إو إلى الخلاص و لكن الجوهر النفساني من الإنسان لايقبل الفساد؛ فإمّا أن يزول الهيئات الردية بزوال أسبابها فيعود إلى الفطرة و يدخل الجنّة إن لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك و إلا فتنقلب إلى فطرة أُخرى و يخلص من الألم و العذاب، و هذا هو المراد من مذهب الحكماء إنّ عذاب الجهل المركب أبدي يعني صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله و عتوه لايمكن عوده إلى الفطرة الأصلية؛ فيصير من الهالكين المائتين عن هذه النشأة و عن الحياة العقلية، ولا ينافي ذلك كونه حيّاً بحياة أُخرى نازلة دنية، و قوله تعالى في حقه: «لايموت فيها و لايحيي» أي لايموت موت البهائم و نحوها و لايحيى حياة العقلاء السعداء.

و ممّا استدل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالي «أُولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» و ما ورد في الحديث النبوى من قوله(ص): ولم يبق في النار إلا الّذين هم أهلها، و ذلك لأنّ أشد العذاب على أحد مفارقة الموطن الّذي ألفه فلوفارق النار أهلها لتعذّبوا باغترابهم عما أهلّواله، و إنّ الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن.

أقــول: هــذا اســتدلال ضــعيف* مــبنى عــلى لفظ الأهل و الأصحاب و يجوز اســتعمالهما فى معــنى آخر من المعانى النسبية كالمقارنة و المجاورة و الاستحقاق و غــير ذلــك، ولا نســلم أيضاً إنّ مفارقة الموطن أشدالعذاب إلا أن يراد به الموطن الطبيعى و اثبات ذلك مشكل، و الأولى فى الاستدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالى: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الإنس» الآية فإنّ المخلوق الّذى غايــة وجــوده أن يدخــل فى جهنم بحسب الوضع الإلهى والقضاء الربانى لابد أن يكــون جهــنّم ذلــك الدخــول** موافقاً لطبعه و كمالا لوجوده إذ الغايات كما مر كمــالات للوجــودات، و كمــال الشــىء الموافق لــه لايكون عذاباً فى حقه و إنّما يكون عذاباً فى حق غيره ممّن خلق للدرجات العالية.

و قــال فى الفــتوحات: لعمّــرت الــداران أى دار النعيم و دارالجحيم، و سبقت الــرحمة الغضب و وسعت كلّ شىء حتّى جهنّم و من فيها*** والله أرحم الراحمين، و قــد وجدنــا فى نفوسنا ممن جبّل على الرحمة بحيث لو مكنّه الله فى خلقه لأزال صــفة العــذاب عــن العــالم، والله قد أعطاه هذه الصّفة و معطى الكمال أحق به،و صــاحب هذه الصفة أنا و أمثالى و نحن عباد مخلوقون أصحاب أهواء و أغراض، ولا شك إنّه أرحم بخلقه منا، و قد قال عن نفسه إنّه أرحم الراحمين فلا نشك أنّه أرحم بخلقه منا و نحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه.

و لــك أن تقــول: و قــد قام الدليل العقلى على أنّ البارى**** سبحانه لاتنفعه

---

* قولــه: «أقول هذا استدلال ضعيف...» أقول: بل هذا استدلال قوى و كلام المصنّف هو كلام الشيخ الأكبر فى الفتوحات والشيخ لايقول إلا ما قاله المصنّف.

** قوله: «لابدّ أن يكون جهنّم ذلك الدخول...» كلمة جهنّم زائدة.

*** قوله: «كل شىء جهنّم و من فيها» والصواب وسعت كلّ شىء حتّى جهنّم و من فيها.

**** قولــه: «على أنّ البارى...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: على أنّ البارى سبحانه لاتنفعه الطاعات و لا تضرّه المخالفات و أنّ كلّ شىء الخ.

الطاعـات ولا تضـره المخالفـات، و أنّ كل شيء جار بقضائه وقدره، و أنّ الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف تسرمد العذاب عليهم. و جاء فى الحديث و آخر من يشـفع هو أرحم الراحمين؛ فالآيات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق، و كلام أهل المكاشفة لاينافيها لأنّ كون الشيء عذاباً من وجه لاينافى كونها رحمة مـن وجـه آخـر؛ فسـبحان مـن اتسعت رحمته لأوليائه فى شدة نقمته فى الدنيا و اشتدت نقمته لأعدائه فى سعة رحمته لهم فى الآخرة.

## نقل فيه تاكيد

قـال فى الفـتوحات المكـية: إنّ الحق لما تجلّى لهم فى أخذ الميثاق تجلىّ لهم فى مظهر من المظاهر الإلهية فذلك الّذى أجرأهم على أن يعبدوه فى الصور، و من قوة بقـائهم على الفطرة أنّهم ما عبدوه على الحقيقة و إنّما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها مـن رتـبة التقرب و الشفاعة كما حكىالله من قولهم: «ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفـى» و قولهـم: «هؤلاء شفعاؤنا عندالله» و هاتان الجهتان إليهما مآل الخلق فى الـدار الآخـرة و همـا الشفاعة و التجلى فى الصور على طريق التحول*؛ فإذا تمكّنـت هـذه الحالـة فى قلب الرجل و عرف من العلم الإلهى ما الّذى دعا هؤلاء الّذيـن صـفتهم هـذا و إنّهـم مقهورون تحت قهرّما إليه يؤلون تضرّعوا إلى الله فى الديـاجير و تملّقـوا لـه فى حقهم، و سألوه أن يدخلهم فى رحمته إذا أخذت منهم الـنقمة حدّهـا و إن كـانوا عمّار تلك الدار فليجعل لهم فيها نعيماً بهم إذكانوا من جملـة الأشياء الّتى وسعتهم الرحمة العامة، و حاشا الجناب الإلهى من التقييد و هو القـائل بـأنّ رحمـته سـبقت غضـبه فلحق الغضب بالعدم فإن كان شيئاً فهو تحت إحاطـة الـرحمة، و قـد قالت الأنبياء(ع) يوم القيامة إذا سئلوا فى الشفاعة: إنّ الله غضـب الـيوم غضـباً لم يغضـب قـبله مثله و لن يغضب بعده مثله، و هو أرجى

---

* قوله: «على طريق التحوّل» ناظر إلى حديث التحوّل، فتبصّر.

حديث يعتمد عليه في هذا الباب فإنّ اليوم المشار إليه يوم القيامة و هو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين، و فيه يكون الغضب من الله على أهل الغضب، و أعطى حكم ذلك الغضب الأمر بدخول النار و حلول العذاب و الانتقام من المشركين و غيرهم من القوم الّذين يخرجون بالشفاعة و الّذين يخرجهم الرحمان كما ورد في الحديث، و يدخلهم الجنّة إذا لم يكونوا من أهل النار الّذينهم من أهلها؛ فعمّ الأمر بدخول النار كل من دخل فيها من أهلها و من غير أهلها لذلك الغضب الإلهي الّذي لم يغضب مثله بعده أبداً. فلوتسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب أعظم من غضب الأمر بدخول النار، و قد قالت الأنبياء(ع): إنّ الله لايغضب بعده مثل ذلك؛ فلابد من حكم الرحمة على جميع*، و يكفي من الشارع التعريف بقوله: و أمّا أهل النار الّذينهم من أهلها ولم يقل من أهل العذاب، ولا يلزم من كان من أهل النار الّذين يعمرونها أن يكونوا معذبين بها فإنّ أهلها و عمارها مالك و خزنتها و هم ملائكة و ما فيها من الحشرات و الحيّات و غير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيامة. ولا واحد منهم يكون النار عليهم عذاباً كذلك من يبقى فيها لايموتون فيها ولايحيون، و قد قام الدليل السمعي أنّ الله يقول: يا عبادي على وجه العموم و أضاف إلى نفسه و ما أضاف قط إلى نفسه إلا من سبقت له الرحمة؛ فلا يؤبدهم العذاب و إن دخلوا النار و ذلك أنّه قال: يا عبادي لو أنّ أولكم و آخركم و إنسكم و جنّكم اجتمعوا على أتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكي شيئاً. يا عبادي لو أن أولكم و آخر كم و إنسكم و جنّكم اجتمعوا على أفجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي لو أنّ أولكم و آخر كم و إنسكم و جنّكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل واحد منكم مسألته ما نقص في ملكي شيئاً الحديث، و لايشك إنّه ما من أحد إلا و هو يكره ما يؤلمه طبعاً. فما من أحد إلا و قد سئل الله أن

---

* قوله: «على جميع» و الصواب: على الجميع.

لايؤلمه و أن يعطيه اللذة فى الأشياء، و السؤال قد يكون قولا و قد يكون حالا كبكاء الصغير الرضيع و إن لم يعقل عنده وجود الألم الحسى بالوجع أوالألم النفسى بمخالفة الغرض إذا منع من الثدى و قد أخذت المسألة حقها، و الأحوال الّتى ترد على قلوب الرجال لاتحصى كثرة و قد أعطيناك منها فى هذا الباب انموذجاً انتهى.

و اعلم أنّ البرهان و الكشف متطابقان على أنّ الفيض الوجودى و القول الربانى و الكلمة الوجودية نازل من الحق أحدياً غيرمتفرق تفرقاً خارجيّاً إلى الكرسى ثمّ يتفرق فرقتين فرقة إلى عالم الدنيا و عالم الشهادة و فرقة إلى عالم الآخرة و عالم الغيب و ذلك كنهر واحد عظيم يجرى مجتمعاً أجزاؤه على الاتصال ثمّ ينقسم إلى نهرين يجرى أحدهما إلى جانب اليمين و هو أشرف الجانبين و أنورهما و أقواهما و الآخر إلى جانب الشمال و هو أخسّ الجانبين و أضعفهما و أظلمهما؛ فالسعداء من الناس هم أصحاب اليمين و أهل الآخرة، و الأشقياء هم أصحاب الشمال و أهل الدُّنيا، و قد أشرنا سابقاً إلى أنّ أهل الدنيا أهل النار لأنّ حقيقة جهنم و آلامها إنّما هي ناشئة من الدنيا و شهواتها، و قد سبق أيضاً أنها ليست بدار مستقلة فى الوجود لأنّ الدار منحصرة فى الدارين دار الأجسام الطبيعية الكائنة الفاسدة و دارالأجسام الروحانية الحية بحياة ذاتية و هى المتحدة مع الأرواح، و أمّا الفرق بين دار الدنيا و دارالجحيم هو أنّ النفوس الشقية مادامت موجودة بحياتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها و تنعمت بشهواتها كالدواب و الأنعام، و إذا انتقلت عن هذه الحياة الطبيعية و انبعثت إلى الآخرة و كانت شديدة التعلق بالدنيا و لذاتها الّتى هى الآلام بالحقيقة و خيراتها الّتي هى شرور فى الآخرة فانقلبت الدنيا نارجهنم فى حقهم، و شهواتها حيات و عقارب متمكنة فى صميم قلبهم، و طعامها و شرابها حميماً و زقوماً لهم كل ذلك متصورة بصورها المطابقة لمعناها متطلعة على أفئدة أهلها، فلم يزل يحترق قلوبهم و نفوسهم بنارالحسد و الغضب و التكبر و غيرها و جلودهم و أبدانهم بنار الطبيعة

و الشهوة و تلذعهم و تلسعهم حيات الهيئات السوء و عقاربها و هكذا إلى أن يشاء الله؛ فظهر أنّ الدار داران، و الدنيا و الجحيم في حكم دارواحدة.

إذ تقرر هذا فنقول: إنّ العرفاء و أهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى إلى هذا العالم و عالم الآخرة بتدلّي القدمين منه تعالى على سبيل التمثيل، كما عبرّوا عن صفتي الجمال و الجلال و ملائكة العقل و النفس باليدين لله تعالى لأنّهما واسطتا جوده و عطائه، و هذه الإطلاقات و الإصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم.

قال الشيخ العربي في الباب الرابع و السبعين و ثلاثمأة: فتدلت إلى الكرسي القدمان حتّى انقسمت فيه الكلمة الروحانية، فإنّ الكرسي نفسه به ظهرت فقسمت الكلمة لأنّه الثاني بعد العرش المحيط من صور الأجسام الطاهرة في الأصل و الجوهر، و هما شكلان في الجسم الكلي الطبيعي، فتدلت إليه القدمان فاستقرت كل قدم في مكان يسمي المكان الواحد جهنماً و الآخر جنّة، و ليس بعدهما مكان ينتقل إليه هاتان القدمان، و هاتان لاتستمدان إلا من الأصل الّذي ظهرتا منه و هوالرحمان المستوى على العرش؛ فلا يعطيان إلا الرحمة فإنّ النهاية ترجع إلى البداية بالحكمة، غير أنّ بين البداية و النهاية طريقاً و إلا ما كان بدؤاً ولا نهاية؛ فكان سفر للأمر النازل بينهن و السفر مظنة التعب و الشقاء؛ فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنياً و آخرة و برزخاً من الشقاء، و عند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التّسيار* و تقع الراحة في دارالقرار.

فإن قلت: فكان ينبغي عند الحلول في الدار الواحدة المسماة ناراً أن توجد الراحة و ليس الأمر كذلك.

قلنا: صدقت و لكن فاتك نظر و ذلك أنّ المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الترفه من كونه مخدوماً حاصلا له جميع أغراضه في محفة

---

* قوله: «تلقى عصى التّسيار» التسيار بفتح التاء كالتكرار مصدر ساريسير في الأرض.

محمولـة عـلى أعـناق الرجال محفوظاً عن تغير الأهواء، فهذامثله في الوصول إلى المـنزل مـثل أهـل الجـنة في الجنة. و مسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضـعيف المؤنـة إذا وصـل إلى المـنزل بقيـت معه بقية التعب و المشقة زماناً حتّى تذهـب عـنه ثمّ يجد الراحة. فهذا مثل من يتعذب و يشقى في النار الّتي منزله، ثمّ تعـم الراحة الّتي وسعت كل شيء، و مسافر بينهما ليست له رفاهية صاحب الجنة و لاتعـذب صاحب النار الّتي منزله؛ فهو بين راحة و تعب فهي الطائفة الّتي يخرج بشـفاعة الشافعين و بإخراج أرحم الراحمين. قال: وهم على طبقات بقدر ما يبقى عـنهم مـن الشقاء و التعب فيزول في النار شيئاً فشيئاً؛ فإذا انتهت مدّته خرج إلى الجنة و هو محل الراحة، و آخر من بقي هم الّذين ما عملوا خيراً قطّ إلا من جهة الإيـمان ولا بإتيان مكارم الأخلاق، غير أنّ العناية سبقت لهم أن يكونوا من أهل تلـك الـدار، و بقي أهل هذه الدار الأُخرى فيها فغلقت الأبواب و أُطبقت النار و وقع اليأس من الخروج، فحينئذ تعم الراحة أهلها لأنهم قديئسوا من الخروج منها، فـإنّهم كـانوا يخافون الخروج منها لما رأوا إخراج أرحم الراحمين، و هم الّذين قد جعـلهم الله عـلى مـزاج يصلح ساكن تلك الدار و تتضرر بالخروج منها كما بينا، فلما يئسوا فرحوا فنعيمهم هذا القدر و هو أول نعيم يجدونه، و حالهم فيها كما قد مناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون العذاب فتزول الآلام و يبقى العذاب، و لهذا سمّـي عذابـاً لأنّ المـآل استعذابه لمن قام به كمن يستحلي للجرب من يحكّه. ثمّ قال*: فافهم أنّ نعيم كل دار يستعذبه إنشاء الله تعالى ألاترى صدق ما قلناه النار لاتـزال مـتألمة لما فيها من النقص و عدم الامتلاء حتّى يضع الجبار قدمه فيها، و هـي إحـدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي و الأُخرى الّتي مستقرها الجنة، قولـه تعالى: «و بشر الّذين آمنوا أنّ لهم قدم صدق عند ربهم» و الإسم الرب مع

---

* قولـه: «ثم قال...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: فافهم أنّ نعيم كل دار يستعذ به الـسائر إليه ألا ترى الخ.

هؤلاء و الجبار مع الآخرين لأنّها دار جلال و جبروت و هيبة، و الجنة دار جمال و أُنس و منزل إلهي لطيف؛ فقدم الصدق إحدى قدمي الكرسي و هما قبضتان الواحدة للنار و لايبالي و الآخرة للجنة ولايبالي لأن مآلهما إلى الرحمة فلذلك لايبالي فيهما، ولو كان الأمر كما يتوهمه من لاعلم لـه من عدم المبالاة ما وقع الأمر بالجرائم، ولا وصف نفسه بالغضب ولا كل البطش الشديد.فهذه كله من المبالاة و الهم بالمأخوذ. و قد قيل في أهل التقوى إنّ الجنة أُعدّت للمتقين، و في أهل الشقاء و أعدّ لهم عذاباً أليماً فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم؛ فللأُمور أحكام و مواطن عرفها أهلها و لم يتعد بكل حكم موطنه. فبالقدمين أغنى و أفقر و بهما أمات و أحيى و بهما خلق الزوجين الذكر و الأُنثى، و لولا هما ما وقع في العالم شرك فلكل منهما داريحكم فيها و أهل يحكم فيهم. و العالم الرباني لايزال يتأدّب مع‌الله و يعامله في كل موطن بما يريد الخلق أن يعامل به في ذلك الموطن و من لايعلم ليس كذلك انتهى كلامه.

و قال القيصري في شرح الفصوص* ما ملخصه: اعلم أنّ المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الآخرة ثلاثة على الأجمال و هي الجنة و النار والأعراف. و لكل منها اسم حكم عليه يطلب بذاته أهل ذلك المقام لأنّه رعاياه و عمارة ذلك المقام بهم، و الوعد شامل للكل إذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن ايصال كل واحد منا إلى كماله المعين. فكما إنّ الجنة موعود بها كذلك النار قال تعالى: «و جائت كل نفس معها سائق و شهيد» فكما إنّ الجاذب إلى الجنة المناسبة الذاتية و السائق هوالرحمن الرحيم و ملائكة الرحمة فكذا الجاذب إلى النار المناسبة الذاتية و السائق هوالعزيز القهار و الشيطان و ملائكة العذاب، فعين الجحيم أيضاً موعود لهم لامتوعد بها. و الوعيد هوالعذاب الّذي يتعلق بالإسم المنتقم وهو أيضاً شامل

* قولـه: «قال القيصري في شرح الفصوص...» قال في آخر شرح الفص الاسماعيلي (ج ۱ ـ ص ۶۳۰ ـ بتصحيحنا و تحقيقاتنا و تعليقاتنا عليه).

للكل بوجه و يظهر أحكامه في خمس مواطن، لأنّ أهل النار إما مشرك أو كافر أو منافق أوعاص من المؤمنين، و هو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل و بالمحجوب، و عند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى: «أحاط بهم سرادقها» فلما مرّ عليهم السنون و الأحقاب و اعتادوا بالنيران و نسوا نعيم الرضوان «قالوا سواءٌ علينا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محيص» فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم و رفع العذاب عنهم، مع أنّ العذاب بالنسبة إلى العارف الّذي دخل فيها بسبب الأعمال السيئة عذب من وجه و إن كان عذاباً من وجه آخر لأنّه يشاهد المعذب في تعذيبه؛ فيكون عذابه سبباً لشهود الحق و هو أعلى نعيم له، و بالنسبة إلى المحجوبين الغافلين عن اللّذات الحقيقية أيضاً عذب من وجه كما جاء في الحديث إنّ أهل النار يتلاعبون فيها بالنار، و الملاعبة لاتنفك عن التلذذ و إن كان معذباً لعدم وجدانه ما آمن به من جنة الأعمال الّتي هي الحور و القصور، و بالنسبة إلى قوم يطلب استعداد هم البعد من الحق والقرب من النار و هو المعنيّ بجهنم أيضاً عذب و إن كان في نفس الأمر عذاباً كما يشاهدهنا ممن يقطع سواعدهم و يرمي أنفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة. و لقد شاهدت رجلا سمر في أصول أصابع إحدى يديه مسامير غلظ كل منها كالقلم، و كان يفتخر بذلك ولم يرض بإخراجه و بقي على حاله إلى أن مات. و بالنسبة إلى المنافقين الّذين لهم استعداد الكمال و استعداد النقص و إن كان أليماً لإدراكهم الكمال و عدم إمكان الوصول إليه لهم ولكن لما كان استعداد نقصهم أغلب رضوا بنقصانهم و زال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم، و انقلب العذاب عذباً كما يشاهد ممن لايرضي بأمر خسيس أولا ثمّ إذا وقع فيه و ابتلى و تكرر صدوره منه تألف به واعتاد، فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه. و بالنسبة إلى المشركين الّذين يعبدون غيرالله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه، وجعلوا الإله المطلق مقيداً، و أما من حيث أنّ معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون إلا الله

فرضـى الله منهم مـن هـذ الوجـه فينقلب عذابهم عذباً فی حقهم. و بالنسبة إلی الكافـرين أيضـاً و إن كـان العذاب عظيماً لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بماهم فيه فإنّ استعداد هم يطلب ذلك كالأتونی يفتخر بما هو فيه، و عظم عذابه بالنسبة إلی من يعرف أنّ وراء مرتبتهم مرتبة، و أنواع العذاب غير مخلد علی أهله من حيث أنّـه عـذاب لانقطاعه بشفاعة الشافعين، و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين كما جاء فی الحديـث لذلـك ينبـت الجـرجير فی قعـر جهنم و بمقتضی سبقت رحمتی غضبی.

## فصل (٢٩)

## فی استيضاح معرفة جهنم و مادتها وصورتها

قد سبق أنّ جهنم من سنخ الدنيا و أصلها و مادتها هی تعلق النفس بأُمور الدنـيا مـن حيـث هی دنيا، و صورتها هی صورة الهيئات المؤلمة و الأعدام و الـنقائص فـإنّ الأعدام و النقائص و إن كانت من حيث هی أُمور سلبية غير مؤثـرة و لا معذبـة إلا أنّ صورها الحضورية و حصولها الخارجية ضرب من الوجـود للشـیء الموصـوف بهـا، و هی من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشـیء، ألا تـری أنّ تفـرق الاتصال مع أنّه أمر عدمی لأنّه عبارة عن زوال الاتصـال عمـا من شأنه الاتصال ففيه غاية الألم للحس اللامس به لأنّه عدم محسـوس مشـهود للـنفس، و إذا كان العدم موجوداً كان شراً حقيقياً و يكون إدراكه اللّمسی إدراك أمر مناف حاصل بنفسه للمدرك لأنّ العلم الشهودی هو بـعيـنه نحـو وجـود المعـلوم الخـارجی، و المعلـوم بهذا العلم إذا كان عدماً خارجـياً كان ذلك العدم مع كونه عدماً أمراً موجوداً فيكون شراً حقيقياً ففيه غايـة الألم و غاية الشرية. فافهم هذا فإنّه دقيق غامض*، و بهذا يندفع شبهة

---

* قوله: «فافهم هذا فإنه دقيق غامض» قد مضی هذا التحقيق الأنيق الشريف فی أوّل الفصل الخامس

مشــهورة* و هــى أنّ الألم شــرّ مع كونه وجودياً لأنّه إدراك المنافى و الإدراك أمر وجــودى؛ فهذا ينافى قول الحكماء: إنّ الشرّ الحقيقى ممالا ذات لـه فى الخارج بل هــو عــدم ذات أو عــدم كمــال لــذات، و لا يكفى فى الجواب أنّ الألم ليس شراً بــالذات و إنّمــا هو شرّ بالعرض لأنّ البديهة و الوجدان يحكمان بأنّ الألم شر فى نفســه لصــاحبه مــع قطــع النظر عن كونه فاقداً لعضو أو اتصال أو غير ذلك من النقصانات. إذا تقرر هذا فنقول: إنّ صورة جهنم فى الآخرة هى صورة الآلام الّتى هــى أعــدام و نقائص حاصلة للنفس؛ فالنفوس الشقية مادامت على فطرة تدرك بها النقائص و الأعدام الموصوفة بها الّتى من شأن تلك النفوس أن تتصف بمقابلتها يكون لها آلام شديدة بحسبها فتلك الآلام باقية فيها** إلى أن يزول عنها إدراكها لتلك النقائص إما بتبدل فطرتها إلى فطرة أدنى و أخس من تلك الفطرة أو بزوال تلــك الــنقائص و الأعــدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس و قوة كمالاتها و اشتغالها بإدراك أُمور عالية كانت تعتقدها من قبل و صارت ذاهلة عــنها ممنوعة عن إدراكها لانصراف توجهها عنها إلى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب و تحصل الراحة. و الحاصل أنّ جهنم هى صورة الدنيا من حيــث هــى دنــيا حالّــة فى موضــوع النفس يوم القيامة. فتلك الصورة الجحيمية مشــتملة عــلى جمــيع ما فى السماء و الأرض من حيث نقائصها و شرورها لامن

---

مــن القسم الثالث من الجواهر و الأعراض؛ و قال هناك: و من هاهنا يندفع الشبهة التى أوردها بعض المتأخرين على الحكماء الخ؛ و ذلك البعض هو الملا جلال‌الدين الدوانى.

* قولــه: «و بهــذا يــندفع شــبهة مشهوره...» قد تقدّم إيراد الشبهة و هذا الجواب عنها فى الموضعين الآخرين أحدهما ص ۴۰ و ۴۱ من ج ۲ من الطبع الأول الرحلى الحجرى؛ و ثانيهما فى ص ۳۳ ج ۳ مــن الطبع المذكور؛ و إن شئت فراجع العين الثامنة عشرة من كتابنا «عيون مسائل النفــس». و شرحها «سرح العيون فى شرح العيون».

** قوله: «مافيه فيها» و الصواب باقية فيها إلى أن تزول عنها.

حيث كمالاتها و خيراتها فإنها من حيث كمالاتها و خيراتها هى من الجنة، فالنفس مادامت فى هذا لعالم تدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية*، و كلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها و صحيحها من فاسدها؛ فيرى الشمس و القمر و النجوم و السماء و الأرض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم أنّ لها بقاءً و ثباتاً، و أنّ ضوء الشمس و نور القمر و الكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيأة و أنها ذاتية لتلك الأجرام قائمة بها لابغيرها و أنّ السماء و الأرض كلّ منهما على هذه الهيأة الّتى يدركها الحس من البقاء و الثبات و الارتفاع و الانخفاض و الوضع و الترتيب، فإذا جاء يوم القيامة تبدلت هذه الأشياء غيرها، و انفصل مالها عما ليس لها، و امتاز حقها من باطلها و نورها العرضى من ظلمتها الأصلية و خبيثها من الطيب كما قال تعالى: «و ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتّى يميز الخبيث من الطيب» الاية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الأصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها من الخيرات و الكمالات، فإذا قامت القيامة و استقر كل طائفة فى دارها و رجع كل صورة إلى حقيقتها فيكون الحكم فى أهل الجنة بحسب ما يعطيه الأمر الإلهى فى النشأة الآخرة، و يكون الحكم فى أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهى فى مادة هذا العالم الّذى أودع الله فى حركات الأفلاك و فى الكواكب الثابتة و السبعة المطموسة أنوارها، فهى كواكب لكنها مطموسة الأنوار فى القيامة، و كذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور لأنّ أنوارها مستفادة من مباديها الأصلية فهى بالحقيقة قائمة بتلك المبادى لابهذه الأجرام.

قال فى الباب الستين من الفتوحات: يقرب حكم النار من حكم الدنيا، فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص، و لهذا قال تعالى: «لايموت فيها و لايحيى» و سبب ذلك إنّه بقى ما أودع الله عليهم فى الأفلاك و حركات الكواكب من الأمر

---

* قوله: «تدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية» و فى نسخة مخطوطة عتيقة عندنا: تدرك الموجودات القائمة بهذه الحواس البدنيّة.

الإلهي و تغير منه على قدرما تغير من صور الأفلاك بالتبديل و من صور الكواكب بالطمس و الانتثار؛ فاختلف حكمها بزيادة و نقص و غير ذلك.

و قال في الباب الحادي و الستين* في معرفة جهنم: اعلم عصمنا الله و إياك إنّ جهنم من أعظم المخلوقات و هي سجن الله في الآخرة، و سميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام إذا كانت بعيدة القعر. و هي تحوى على حرور و زمهرير ففيها البرد على أقصى درجاته و الحرور على أقصى درجاته، و بين أعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة من السنين. و اختلف الناس فيها هل خلقت بعد أولم تخلق و الخلاف مشهور فيها. و كذلك اختلفوا في الجنّة و أما عندنا و عند أصحابنا أهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين، و أما قولنا مخلوقتان فكر جل يبنى داراً فأقام حيطانها كلّها الحاوية عليها خاصة؛ فيقال هي دار فإذا دخلتها لم تر إلا سوراً دائراً على فضاء و ساحة، ثمّ بعد ذلك ينشيء بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت و غرف و سرادق و مسالك و مخازن و ما ينبغي أن يكون فيها. و هي دار حرورها هواء محرق لاجمرلها سوى بني آدم و الأحجار المتخذة آلهة** و الجن لهبها قال تعالى: «و قودها الناس و الحجارة» و قال: «إنّكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم» و قال: «فكبكبوا فيها هم و الغاوون و جنود إبليس أجمعون» و تحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجن و الإنس الّذين يدخلونها و قد خلقها الله تعالى من صفة الغضب، و جميع ما يخلق فيها من الآلام و المحن الّتي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي. و لا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها من الجنّ و الإنس متى دخلوها و أما إذا لم يكن فيها أحد من أهلها فلا ألم في نفسها و لا في نفس ملائكتها بل هي و من فيها

---

* قوله: «وقال في الباب الستّين» و الصواب: و قال في الباب الحادي و الستين.

** قولـه: «و الأحجار المتخذة آلهة» والأحجار المتخذة آلته. كما في نسختين مخطوطتين من الأسفار عندنا.

من زبانيتها في رحمة الله منغمسون ملتذون يسبحون لايفترون لقول الله تعالى: «ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي و من يحلل عليه غضبي فقد هوى» فإنّ الغضب هاهنا هو عين الألم؛ فمن لامعرفة له ممن يدعي طريقتنا و يريد أن يأخذ الأمر من التمثيل والمناسبة فيقول: إنّ جهنم مخلوقة من القهر الإلهي و إن اسم القاهر هو المتجلّي لها، ولو كان الأمر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة، ولم يمكن لها أن تقول هل من مزيد. ولا أن تقول أكل بعضي بعضاً فبنزول الحق إليها* برحمته الّتي وسعت كل شيء، وسع لها المجال في الدعوى و التسلط على الجبابرة و المنكرين؛ فالناس غالطون في شأن خلقها.

و من أعجب مارويناه** عن رسول الله(ص) إنّه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا هدّة عظيمة فارتاعوا. فقال(ص): أتعرفون ما هذه الهدّة قالوا الله و رسوله أعلم قال حجر أُلقي من أعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل إلى قعرها؛ فكان وصوله إلى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدة. فما فرغ من كلامه(ص): إلا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات، و كان عمره سبعين سنة. فقال رسول‌الله(ص): الله أكبر فعلم علماء الصحابة إنّ هذا الحجر هو ذلك المنافق، و إنّه منذ خلقه الله يهوى في جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها، قال الله تعالى: «إنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار» فكان سمعتهم*** تلك الهدّة الّتي أسمعهم الله ليعتبروا، فانظر ما أعجب كلام النبوة و ما ألطف تعريفه و ما أغرب كلامه انتهى كلامه.

---

* قوله: «فبزول الحق إليها» والصواب: فبنزول الحق إليها.

** قوله: «و من أعجب ما روينا...» راجع الفتوحات المكّية للشيخ الأكبر محيي‌الدين العربي (ط بولاق، ج ۱، ص ۳۳۲).

*** قوله: «فكان سمعتهم» و في نسخة: فكان سمعهم؛ و في أخرى: فكان سماعهم.

## تذكرة كشفية

لمّا علمت أنّ الجنّة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة و هي بحسب الحقيقة و الذات في داخل حجب السماوات و الأرض لأنها في عالم الملكوت و عالم الملكوت باطن الملك، و علمت أنّ نشو الأخرة من الدنيا فأعلم أنّ هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه أطعمة أهل الجنّة، و يصلح مأكولاتهم بحرارة الحركات السماوية و أشعة الكواكب؛ فإنّ أعمال بنى آدم هي مواد أغذيتهم الّتي بها نشو نفوسهم و أبدانهم الأخروية، فكلّما كانت أعمالهم أتمّ اعتدالاً و أكثر نضجاً من جهة الرياضات الدنيويّة و المتاعب البدنيّة في سبيل‌الله كانت أغذيتهم و فواكههم و أشربتهم النفسانيّة الأخرويّة أوفق و أتم صلوحاً و أشدّ تقويّة للحياة الباقية.

قال: بعض أهل الكشف* إنّ كرة الأثير و أشعة الشمس و الكواكب الّتي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولّدات و هذه نضج الفواكه و المعادن بحرارتها نضجاً لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها ناراً كذلك من عرف نشأة الآخرة و موضع الجنّة و النار و ما في فواكه الجنّة من النضج الّذى يقع به الالتذاذ لآكليه من أهل الجنان علم أين النار و أين الجنّة، و أنّ نضج فواكه الجنّة سببها حرارة النار الّتي تحت مقعّر أرض الجنّة فتحدث النار حرارة في مقعّر أرضها فيكون بها صلاح ما في الجنّة من المأكولات، و لا نضج إلا بالحرارة** و هي لها كحرارة النّار تحت القدر، فإنّ مقعر أرض الجنّة هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها في النار، و من أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و حيوانات الجنّة الّتي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها في الأشكال والصور؛ فتفعل حرارة النار بالأشياء هناك علواً كما تفعل بالأشياء

---

* قوله: «قال بعض أهل الكشف...» هو محيى الدين العربى في الباب السابع و الثمانين من الفتوحات المكّية.

** قوله: «و ما لا نضج إلا بالحرارة» حرف ما زائدة.

هاهنا سفلا، و كما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل إلى هناك بالمعنى و إن اختلفت الصور، ألا ترى أرض الجنّة مسكاً كما ورد في الخبر، و هو حارٌّ بالطبع لما فيه من النار، و أشجار الجنّة مغروسة في تلك التربة المسكيّة كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة الطبيعيّة لأنه معفن، و الحرارة يعطي التعفين في الأجسام القابلة للتعفن، و هذا القدر كاف في تقوى النار أعاذنا الله منها في الدارين انتهى.

و هذا الكلام و إن كان مبناه على المقدمات الخطابيّة و التمثيلات إلا أنه إذا استقصى عاد برهانياً، و لولا مخافة الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمة و سبيل البرهان و إياك أن تحمل كلامه على أنّ جهنّم ليست إلا هذا العالم تحت الفلك الأقصى؛ لما مر أنّ جهنّم هي من النشأة الآخرة و إن كانت صورتها هي مآل الدنيا و باطنها و حقيقتها، و الّذي ذهب إليه هذا المحقق من أنّ نضج فواكه الجنّة و طبخ طعامها بحرارة هذا العالم و أشعة الكواكب سببه أنّ الإنسان أنّما يتكوّن و ينمو ويتم خلقته و تكمل طبيعته باستحالات و انقلاب تطرء على مادته لا يمكن ذلك إلا بحرارة غريزيّة محللة، و تلك الحرارة مستفاده من حركات الأجرام الفلكيّة و أشعتها كما ثبت في مقامه.

ثمّ إنّ استكمال الإنسان بحسب كلتا قوتيه النظريّة و العمليّة أنّما يتم بالحركات البدنيّة و الفكريّة، و الحركة تحتاج* إلى الحرارة و الحرارة تحتاج إلى الحركة و هما متصاحبتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى، و كما أنّ جميع الحركات في هذا العالم ينتهي إلى حركات الأفلاك سيما الفلك الأقصى فكذلك جميع الحرارات الغريزية و الأسطقسية تنتهي إلى أضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش و الاعتبار و الاستقراء ثمّ لايخفي عليك أنّ كلّ مادة

---

* قوله: «والحركة تحتاج...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: و الحركة تحتاج إلى الحرارة، و الحرارة تحتاج إلى الحركة و هما متصاحبتان الخ.

مصوّرة بصورة أدنى إذا انتقلت إلى أن تلبس بصورة أعلى فذلك أنّما يكون بأن يحصل لها بصورتها الأولى شبه التعفن و الهضم و الانكسار كالحبة المدفونة فى الأرض؛ فما لم تضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم تقبل صورة نباتيّة، و كذا القياس فى انتقالات النطفة فى أطوارها النباتيّة و الحيوانيّة، و كذا الحكم فى الترقيّات الواقعة فى النفس فإنها مسبوقة بانكسارات و انهضامات نفسانيّة منشأها الحركات البدنية فى النسك البدنية و الحركات الفكرية فى النسك العقليّة. و الكل منوط بحركات الأفلاك و الكواكب بأضوائها؛ فانكشف أنّ الكمالات العلميّة و العمليّة للنفوس الّتى بها تحصل حياتها الأخروية و بها يتم نعيمها و غذاؤها و طعامها و شرابها فى الجنّة أنّما يحصل بحرارة الطبيعة الدنيويّة الّتى هى من جوهر نار الجحيم و سنخها كما مر غير مرّة.

## فصل (٣٠)
## فى تعيين محل الالام و العقوبات فى النار

لمّا علمت أنّ حقيقة جهنّم حقيقة ممزوجة من الدنيا و الآخرة بحسب المادة و الصورة فإنّ مادتها الأعدام و الشرور الدنيوية و صورتها حضورها عند النفس بصورة إدراكيّة مؤلمة من جهة تعلقها و التفاتها بالدنيا؛ فاعلم أنّ محل العذاب* و النقمة ايضاً ليس أمراً بسيطاً كالبدن فقط أو النفس الناطقة فقط أو النفس الحيوانيّة فقط. أما البدن فالجوارح والأعضاء ليست بموضع الآلام بل هى مما يستعذب جميع ما يرد عليها من أنواع العقوبات والآلام لأنها قابلة للفصل و الوصل و الحرارة و البرودة و غيرها من الأضداد و الأعدام؛ فكل ما يرد على الجسم يكون صفة كماليّة له، و إذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته وحدثت ذاتان

---

* قوله: «فاعلم أنّ محلّ العذاب...» جواب لقوله: لمّا علمت أنّ حقيقة جهنّم حقيقة ممزوجة الخ.

أُخـريان متصـلتان، و ليس إذا طرءت عليه صفة مضادة للتى كانت عليها* بقيت الأُولى مع الثانية ليكون آفة و ضرراً لـه كما للجوهر النفسانى. فإنّ النفس جامعة لإدراك أحد الضدين مع الآخر الّذي كان ملائماً لها فيتضرر بالآخر، كما إذا ورد عـلى عضـو من بدنها ما يضاد كيفيته المزاجيّة فتدرك بالأُولى و هى المعتدلة الّتى بهـا قوتها اللمسيّة الثانية المضادة لها فيحصل الألم ولا يمكن مثل ذلك فى الجسم و صـورته السـارية فيه فتأمل، و ليس كل من دخل العذاب و العقوبة معذّباً معاقباً بـل ربّما كان مستعذباً كالسدنة والزبانيّة و كأهل السجون و الأتونات**. و كذلك قـوى الجـوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس الّتى كانت تحكم عليها و تسـخرها بأمر الله؛ فالآلام تختلف عليها بما تراه فى ملكها و موضع تصرفها خلاف مـا تطلـبه و تحـبه من جهة ما ينتقل إليها المدركات من المشاعر والحواس. و أما النفس الناطقة أعنى الرّوح الإلهى محل الحكمة و المعرفة و هى سعيدة فى الدنيا و الآخـرة لا حظّ لها فى الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء و الشر إلا أنّ الله ركبها هذا المركب الحيوانى المسمى بالنفس الحيوانيّة فهى لها كالدابة. و ليس للناطقة إلا المشـى بهـا عـلى الصـراط المستقيم فإن أجابت النفس الحيوانية لها فهى المركب الذلـول المـرتاض، و إن أبـت فهى الدابة الجموح كلما أرادالراكب أن يردّها إلى الطـريق حرنـت علـيه و جمحت و أخذت يمينا*** و شمالاً إفراطاً و تفريطاً لقوة رأسها، و للراكب أن يروّضها و يؤدّبها حتّى تتبدل ذاتها عما كانت و يصير طبعها موافقـاً لما أراد منها صاحبها. و أمّا النفس الحيوانيّة فالمعاصى و إن نشأت بسببها إلا أنهـا لاذنـب لهـا ولا معصـية لأنّ الأفعال الصادرة منها كالشهوة و الغضب و

---

* قوله: «للّتى كان عليها» والصواب كانت عليها. و قوله: «كيفية المزاجيّة» والصواب كيفيّته المزاجيّة.

** قولـه: «الأتونـات» أتـون و يخفّف: آتش‌دان نان‌پزان و آهك‌پزان و غيره، أُتن و أتاتين جمع. و أتونى گلخن تاب منسوبست بأتون. (منتهى الأرب).

*** قوله: «و أخذت يميناً...» و الصواب: و أخذت يميناً و شمالاً إفراطاً و تفريطاً لقوة رأسها الخ.

غيرهـا هي كمالات و متممات لها، بها يسبح الله و يقدسه، و ليست مما يقصد فى أفعالهـا المخالفـة لله و لا فى تأتيّها للمعصية* انتهاكاً للشريعة و إنّما تجرى بحسب طبعها، و كل ما يجرى من الأفعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله و تقديس كما علم سـابقاً لكـنها اتفق أنّها على طبيعة لاتوافق صاحبها و راكبها على ما يريد منها؛ فـإذن يجب عليك أن تتأمل فى هذا المقام و تجد محل الآلام، فأعد أنّ محل الآلام كالممـتزج من أمرين و هى النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقـلا بـالفعل فهـى كالـبرزخ الجـامع للطرفين و المتوسط بينهما فهى محل صورة العقوبـات مـن حيث كونها نفساً حيوانيّة، و مدرك الآلام من حيث كونها ناطقة، فـاذا وقـع العقـاب يـوم القـيامة فإنّما يقع على النفس الحيوانيّة لمخالفتها للنفس الناطقة فى سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة إذا جمحت و خرجت عن الطريق الّـذى يـراد المشـى عليه، ألاترى الحدود الشرعية فى الزنا و اللواطة و السرقة و غيرهـا أنها محلها النفس الحيوانية و هى الّتى تحس بألم القتل و قطع اليد و ضرب الظهـر فقامـت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة، و أمّا النفس الـناطقة أعـنى الجوهـر العقلي المدرك للعقليات المحضة لاتبرح عن مكانها العالى الشريف، فهى على شرفها فى عالمها و سعادتها الدائمة لأنّها المنفوخة من روح الله؛ و ليسـت هـى موجـودة فى أكثر الناس. و أما الحيوانية فلا يخلومنها إنسان سواءً كـان سعيداً و هى سليمة مطيعة ذلولة أو كان شقيّاً فهى عاصية جموحة، فالمطيعة تنسـرح يـوم الآخرة فى رياض الجنة و مراتعها، و العاصية تعاقب و تعذب حتّى تصـير منقادة، و أما الأعضاء و الجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم فى جهنم مثل مـاهى الخـزنة علـيه من كونها مسبّحة لله يجده مطيعة دائماً لما يقوم بها أو يقام علـيها مـن الأفعـال كمـا فى الدنـيا؛ فيتخـيل الإنسـان أنّ العضو يتألم و يتأذى لإحساسـه فى نفسـه بالألم و ليس كما توهّمه إنّما هو المتألم المتأذى بما يحمله إليه

---

* قوله: «ولا فى تأتيها المعصية» و فى بعض النسخ المصحّحة: ولا فى تأتّيها للمعصية.

حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه، ألا ترى المريض إذا نام و هو حى و الحسّ عنده موجود والجرح الّذى يتألم منه فى يقظته حاصل فى العضو و مع هذا لايجد ألماً، لأنّ الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى عالم البرزخ فما عنده خبر؛ فإذا استيقظ المريض و رجع إلى عالم الشهادة و نزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع و الآلام فإن بقى فى البرزخ على ما يكون عليه إما فى رؤياً مفزعة و صورة مؤلمة فيتألّم أو فى رؤياً حسنة و صورة ملذة فيتنّعم فينتقل معه النعيم أوالألم حيث انتقل. و هكذا حاله فى الآخرة فتنبه لما قلناه و تبصر بما نورناه.

## فصل (۳۱)

## فى الاشارة الى الزبانية* و عددها

قال تعالى: «عليها تسّعة عشروما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة و ما جعلنا عدّتهم إلا فتنة للذين كفروا» الاية اعلم أنّ لله سبحانه ملائكة عمالة بإذنه فى الأجسام كما إنّ له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم فى الأجسام و هم المشارإليهم بقوله: «و السابقات سبقاً» و بقوله: «فالمدبرات أمراً» إلى تلك الثوانى، و هى مدبرات الأُمور فى برازخ عالم الظلمات و أشباح عالم الطبيعة الّتى ظاهرها الدنيا و طبقاتها و باطنها الجحيم و طبقاتها، و إنّما أُوتيت بلفظ الفاء الدالة على الترتيب و التعقيب الوجودى لأنّ كلاً منها تحت جوهر قدسى من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة و الطبيعيات المحركة، و هى كروحانيات العالم الكبير السماوى و العالم الصغير الإنسانى. و فيه أُنموذج لما فى العالم الكبير فهى فى العالم الكبير العلوى أرواح الكواكب السيارة و أرواح

---

* قوله: «فصل فى الإشارة إلى الزبانية...» هذا الفصل ناظر إلى كلام المحقق الخواجه نصيرالدين الطوسى فى رسالة «تذكره در آغاز و انجام» فراجع الفصل الخامس عشر منها.

الثوابت الّتي بجميعها اثنى عشر برجاً، و الجملة تسعة عشر مدبراً على الإجمال، و لها تفاصيل لاتحصى بعضها تحت حيطة بعض و حكمه، و كذا في العالم الصغير الإنساني تسعة عشر قوى هي رؤوس سائرالقوى و الطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في البرازخ السفلية الحيوانية و النباتية، اثنتا عشر منها هي مبادى الأفعال الحيوانية المدركة و المحركة، فعشر منها للإدراكات الخمسة الظاهرة و الخمسة الباطنة، و اثنتان للتحريك إحداهما للشهوة مبدء الجذب للملائمات و الأُخرى للغضب مبدء الدفع للمنافرات، و سبعة منها مبادى الأفعال النباتية، ثلاثة منها الأُصول في فعل التغذية و التنمية و التوليد، و أربعة منها الفروع و السدنة الغاذية و أفعالها في الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع فلكل من هذه التسعة عشر مدخلا في إثارة نار الجحيم الّتي هي ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة و شهواتها الّتي هي نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلائق، و ستبرز يوم القيامة بحيث يراها الناس محرقة للوجود مذيبة للأبدان فطّاعة نزّاعة للشوى تدعو من أدبر و تولّى، و الإنسان مادام كونه محبوساً في دنيا بهذه المحابس الداخلية و الخارجيّة الّتي باطنها مملوّ بنار الجحيم، مسجوناً بسجن الطبيعة، مقبوضاً أسيراً في أيدى المدبرات العلوية التسعة عشر و المؤثرات السفلية التسعة عشر لايمكنه العروج إلى دار الحيوان و الدخول في عالم الجنان و معدن الروح و الريحان؛ فهو لايزال معذّبٌ بعذاب الجحيم محترق بنار الحميم مقيّد بالسّلاسل والأغلال كالأُسارى و العبيد، و حاله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى: «خذوه فغلوه ثمّ الجحيم صلّوه ثمّ في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه» لعدم خلاص نفسه من حبس البدن و عدم استكمال ذاته بالعلم و العمل ليصير كالمجردين الأحرار حراً غير مأسور بأُسر الشهوات، و لا مقيد بقيدالهوى و التعلّقات. و لذلك وقع التعليل بترك العلم و العمل في قوله تعالى: «إنّه ـ أى لأنّه ـ كان لايؤمن بالله العظيم ولا يحضّ على طعام المسكين»؛ فالأول إشارة إلى ترك العلم الإلهي، و الثاني إلى ترك العمل الصّالح فإذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم إلى عالم

الآخـرة الّتي هي في داخل حجب السماوات و الأرض كما مر ينتقل من السّجن إلى السـجين و من الهوى إلى الهاوية، و كان هاهنا أيضاً مسجوناً* محاطاً بالجحيم ولكـن لايحـس بـألم السجن و عذاب الحبس، «وليس لـه اليوم هاهنا حميم، ولا طعام إلا من غسلين لا يأكله إلا الخاطئون» فإذا كشف عنه الغطاء أحس بذلك و انتقل العـذاب من باطنه في الدنيا إلى ظاهره في الآخرة، فيؤديه المالك إلى أيدى هذه الزبانية التسـعة عشر الّتي هى من نتائج تلك المدبرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بهـا في الدنيا من حيث لايشعرون، و من كان على هدى من ربه مستوياً عـلى صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الآخرة بنورالهداية و قدمـى العـلم و التقوى، يصل إلى دارالسلام و يسلم من هذه المهلكات المعذبات الزاجـرات، و يخلـص من رقّ الدنيا و أسر الشهوات الآمرات للمنكرات «ضرب الله مـثلا رجـلا فـيه شـركاء متشاكسون و رجلا سلماً لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل أكثرهم لايعقلون».

## فصل (٣٢)

## في الاشارة الى درجات السلوك الى الله** والوصول الى الجنة الحقيقية و ما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية

قال بعض المحققين***: الخلق اتّصف أولا بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالإرادة ثم بالقدره الجزئيتين بالفعل، و حيث يكون المعاد عوداً إلى الفطرة الأصلية

---

* قوله: «مسجوناً» والصواب: و مسجوناً.

** قولـه: «فصل في الإشارة إلى درجات السـلوك إلى الله...» هذا الفصل مترجم ما في الفصل السابع عشر من «رسالة آغاز و انجام» للخواجه المحقّق الطوسى قُدّس سرُّه القدوسى.

*** قولـه: «قـال بعض المحقّقين...» ذلك البعض هو الخواجه نصيرالدين الطوسى في رسالة آغاز و انجام.

و رجوعاً إلى البداية في النهاية فلابد أن تنتفي من السالك هذه الصّفات على التدريج و الترتيب المُعاكس* للترتيب الأول الحدوثي؛ فإنّ السالك إلى الله بقدم الإيمان و نور العرفان لابد أن ينتفي منه أولا الفعل و هو مرتبة التقوى و الزهد في الدنيا قوله تعالى: «ليس لك من الأمر شيءٌ» و قوله: «ما أدرى ما يفعل بى ولا بكم إن الحكم إلا لله» ثم لابد أن ينتفي منه الاختيار ولم يبق فيه إرادة إلا باذن الله و رسوله بل تستهلك إرادته في إرادة الله و رسوله «و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة» لأنّ جميع الأشياء صادرة منه على وفق قضائه و قدره على أبلغ وجه و أفضل نظام؛ فاذا وصل إلى هذا المقام و تمكن فيه و استقام رضى بالقضاء و حصل له مقام الرضا و استراح من كل همّ و غمّ و عذاب، لأنه رأى الأشياء كلّها في غاية الجودة و الحسن و التمام، و رأى رحمة الله وسعت كل شيء بل رأى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي، و رأى غيره هالكاً إذلاغير؛ فرأى الحُسن المطلق و الجمال المطلق متجلياً عليه في كل شيء فيكون مبتهجاً به ملتذاً منه راضياً فإنّ من رأى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضوراً علمياً على أحسن ترتيب و خير نسق و نظام من جهة العلم بالله و صفاته و أفعاله و بالجملة علم الأشياء من جهة العلم بأسبابها و مبادئها الآخذة من عندالله كما هو طريقة الصديقين الّذين ينظرون بنور الحق إلى الأشياء يستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى: «أولم يكف بربّك إنه على كل شيء شهيد» و كان قبل هذا الشهود يرى الأشياء كسائرالناس بنور الحس أو بنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير للغلط و الخطاء؛ فصارت الأرض غير الأرض في حقه، و أشرقت الأرض بنور ربها عنده و كذا السماوات و ما بينها فيكون في جنة عرضها السماوات و الأرض على وجه عقليّ منور، و بهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لأنّ السالك مالم يبلغ إلى مقام الرضا لم يدخل

* قوله: «والترتيب المعكس» والصحيح: و الترتيب المُعاكِس.

الجـنة و لا وصـل إلى دار الكـرامة و القـرب، كما ورد: من لم يرض بقضائى ولم يصـبر عـلى بلائى فليعبد ربّاً سوائى و ليخرج من أرضى و سمائى، و قال تعالى: «و رضوانٌ من الله أكبر». ثم بعد هذا المقام لابد أن ينتفى عنه القدرة حتى لايرى لنفسه حولاً ولا قوة و قدرة مغايرة لقوة الحق و قدرته التى لايخرج منها شىء من المقـدورات، ولا حـول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم؛ فيكون فى مقام التوكل: «و مـن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره» و هو مقام التفويض: «و أُفوّض أمرى إلى الله» ثم بعد ذلك لابد أن ينتفى منه صفة العلم لاضمحلال علمه فى علم الله الّـذى لايعـزب عـنه مـثقال ذرة فى الأرض ولا فى السـماء، لأنّ علمه تعالى بالأشـياء عـين ذاتـه و العـارف ينظر بنور ربه الّذى هو علمه بذاته و بغيره إلى الأشـياء، و لـيس لــه عـلم آخر به يعلم شيئاً لقصر نظره على ملاحظة الحق و صـفاته و آثـاره مـن حيث هى آثاره؛ فيستهلك علمه فى علمه تعالى و هو مقام التسليم كما قال تعالى: «و سلموا تسليما» و قوله: «سلام عليكم طبتم فدخلوها خـالدين» و قولـه: «فسـلام لك من أصحاب اليمين» ثم بعد ذلك لابد أن ينتفى وجوده الّذى به كان يوجد من قبل، و يضمحل فى وجود الحق الّذى به يوجد كل شىء و يقوم حتّى لايكون لـه فى نفسه عند نفسه وجود، و هذا مقام أهل الوحدة و هـو أجلُّ المقامات و أجلُّ الكرامات، و هو مقام أهل الفناء فى التوحيد «أُولئك الّذيـن أنعـم الله عليهم من النبيّين و الصّديقين و الشهدآء و الصالحين» فهذا نهاية درجـات السالكين إلى الله تعالى بقدم الإيمان و نور العرفان، و ليس وراء عبّادان قـرية. و أمّا من لم يسلك سبيل أهل الوحدة و كانت أفعاله و أحواله على حسب إرادته و مقتضى طبعه فيكون كما أشار إليه بقوله تعالى: «و لو اتبع الحق أهوائهم لفسـدت السـماوات و الأرض و مـن فيهنّ» فيبصر لامحالة ممنوعاً عما استدعاه هـواه، محجوبـاً عـن مقتضى طبعه مشتهاه كما قال تعالى: «و حيل بينهم و بين ما يشتهون» فوقع فى سخط الله و نار غضبه «أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله» فيوصله الهواء إلى الهاويه محروماً عن جميع ما يستلذه و بهواه قلبه فيقيد

بالسلاسل و الأغلال كما هو صفة العبيد و المماليك و يسلمه مالك نفسه* إلى المهالك، و لهذا يسمّي خازن النار بالمالك، فيكون له بإزاء كل درجة من درجات أهل الحق دركة في الجحيم فله بإزاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله تعالى: «و إن يخذلكم الله فمن ذالّذى ينصركم من بعده» و بإزاء درجه التسليم دركة الهوان قوله تعالى: «و من يهن الله فماله من مكرم» و بإزاء درجه القرب و الوصلة دركة الطرد و اللعنة «أُولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون» و كما إنّ انتفاء القدرة و العلم و الوجود في الطائفة الأُولى أوجب لهم القدرة الغير المتناهية و العلم الذاتي اللّدني و الوجود المخلّد الأبدي كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزاً غير متناه و جهلا كلياً و هلاكا سرمديّاً و ذلك هو الخزى العظيم.

## فصل (٣٣)
## في شجرة طوبى** و شجرة زقوم

قال تعالى: «طوبى لهم و حسن مآب» و قال: «إنّ شجرة الزقوم طعام الأثيم» أى شجرة منها طعام الآثمين «إنّها شجرة تخرج في أصل الجحيم» يعني الطبيعة الدنيوية «طلعها كأنّه رؤوس الشياطين» و الطلع عبارة عن مبدء وجود الأشجار و منشاء حصول الأثمار و بروزها عن الأكمام، و المراد منه هاهنا مبدء الاعتقادات الباطلة و الأخلاق السيئة، و هي رؤساء الصّفات الشيطانية الّتي كل منها إذا رسخت في النفس و قويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة الصفات الغالبة في النفس صوراً جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات، فتلك الصفات الّتي هي مبادي تكوّن الشياطين هي الأهوية المغوية و

---

* قوله: «ويسلمه نفسه» و الصحيح: و يسلمه مالك نفسه.

** قوله: «فصل في شجرة طوبى...» هذا الفصل ناظر إلى الفصل الثامن عشر من «رسالة آغاز و انجام» للخواجه نصيرالدين الطوسى قدّس سرّه.

الآماني المردية و الشهوات المذمومة لأنّها مما يتغذى بها و يتقوى نفوس أهل الضلال و يتلى بها بواطنهم و يتكوّن منها نار الجحيم و العذاب الأليم كما قال سبحانه: «ثم إنكم أيّها الضّالّون المكذبون لآكلون من شجرة من زقوم فمالئون منها البطون» أي يملأون بطونهم أي نفوسهم من الشهوات المذمومة و مواد الأمراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب و أنواع من المحن و الآلام في الآخرة كمن أدى به نهمته من الحمى و الصّداع و غيره من الأوجاع و الآلام.

و اعلم أنّ النفس الإنسانية إذا كملت في العلم و العمل* صارة كشجرة طيبة متحملة لثمرات العلوم الحقيقية و فواكه المعارف اليقينية، و كانت أصلها علوم ثابتة و فرعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت و معارف عالم اللاهوت، هذا من حيث قوة العلم و الإدراك. و أما من حيث قوة العمل و التأثير فهي تصير بحيث كلما تريده و يتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على إحضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة، لأنّ باطن الإنسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة كما مرت الإشارة إليه سابقاً، و الإنسان يتصور و يخترع هاهنا بقوته الخيالية كل ما يريده و يشتهيه فيحضر صور مشتهيات** كثيرة في باطنه بحسب التمثل الذهني إلا أنّ تلك الصور ليست موجودة ولا حاضرة عند حسه في العين بل عند خياله في الذهن بوجود ضعيف غير متأكد، و لأجل ذلك لا يلتذ منها لذة تحصل من المشتهيات العينية، و لانصراف*** النفس إلى الشواغل الحسية. و أما عند القيامة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا و آثار الحواس و كون الباطن مكشوفاً

---

* قوله: «واعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت في العلم و العمل...» قد تقدّم في الشبهة الخامسة من الفصل الثالث من هذا الباب أعني الباب الحادي عشر من سفر النفس ما يفيدك في المقام حيث قال: ثم نقول لذّات الآخرة و آلامها ليست من مقولة لذّات الدنيا و آلامها الخ. فراجع.

** قوله: «صورة» والصواب: فيحضر صور مشتهيات الخ.

*** قوله: «ولانصراف...» و الصواب: «ولانصراف النفس منها إلى الشواغل الحسيّة.

ظاهـراً و العـلم عيـناً و الغيـب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور و الوجود فـتكون مفـرطة لأنهـا نزلـت تلك الصور منزلة الصور الموجودة* في العين، و لن تفـارق الآخـرة الدنـيا فى هـذا المعـنى إلا من حيث كمال القوة و القدرة للنفس الإنسـانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة كما تشتهيه فى الآخرة دون الدنيا إذ لـيس لهـا فى الدنـيا هـذه القـدرة لـتوزّع قواها و عدم جمعية همتها لاشتغالها بالخارجـيات و شواغل الحـسيات فالإنسان السعيد كلما تشتهيه فى الآخرة حضر عـنده دفعـة، و يكون شهوته سبب تخيله و تخيله سبب تمثل ا لصورة بين يديه و حضـورها لديـه كماقـال تعالى: «فيها ما تشتهى الأنفس و تلذ الأعين و هم فيها خـالدون» و هـذه القدرة أوسع و أكمل من القدرة على ايجاد الشيء فى الدنيا أى فى خـارج الحـس؛ فإنّ الموجود فى الدنيا لا يوجد فى مكانين ولا فى مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم و التضايق الواقعين فى هذا العالم.

و أيضـاً الـنفس إذا اشـتغلت بفعـل الدنـيا احتجبت و امتنعت عن فعل آخر فشـغلها محسـوس عن محسوس آخر و حجبتها لذة عن لذة أُخرى، و الملذ أيضاً لايقوى فى الذاذه هاهنا لا نغماره فى المادة و امتزاجه بغيره و كذا القياس فى حال الألم و المـؤلم فى الدنـيا بالنسـبة إلى حالهمـا فى الآخـرة؛ فـإذن الصور المحسوسة يتضاعف عند الإنسان بلامزاحمة ولا تضايق، ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة إذلا يجرى فيه براهين امتناع الأُمور الغير المتناهية مجتمعة.

و أيضـاً لايشـغل الـنفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوّة النفس فـتكون اللـذة كثيرة غير محصورة، و لكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب و المكدرات و الأضداد. فإذا تقرر هذا نقول: إنّ شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة، و قدروى فى طريق أهل البيت(ع): إنّ طـوبى شجرة أصلها فى دار على بن أبيطالب(ع)، و ليس مؤمن إلا و فى داره

---

* قوله: «منزلة الصورة الموجودة» والصواب: منزلة الصور الموجودة.

غصن من أغصانها و ذلك قول الله تعالى: «طوبى لهم و حسن مآب» فتأويل ذلك من جهة العلم أنّ المعارف الإلهية سيما ما يتعلق بأحوال الآخرة و مالا يستقل بإدراكه العقول على طريقة الفكر الجنى أنّما تقتبس من مشكاة نبوة خاتم الأنبياء(ص) و نور ولايته المندمج فى رسالته المنتشر أضواؤه من ولاية أفضل أوصيائه فى نفوس القابلين للهدى و الإيمان المستعدين للعلم و العرفان. فإنّ أثمار العلوم الإلهية أنوار، و المعارف الحقيقية أنّما نشأت و انتشرت فى قلوب عرفاء هذه الأمة المرحومة من بذر ولايته و نجم هدايته، كما أفصح عنه قول النبى(ص): أنا مدينة العلم و علي بابها، و نسبة ذاته المقدسة بالقياس إلى سائر الأولياء و العلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم أبي البشر إلى سائرا لناس بالولادة الصورية، و لذلك ورد عن النبي(ص) إنّه قال: يا على أنا و أنت أبو هذه الأمة.

و قال العارف المحقق فى الفتوحات المكية: إنّ شجرة طوبى أصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين؛ فإنّ الله لما غرسها بيده و سواها نفخ فيها من روحه، و لما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده و نفخ فيها من روحه زينها بثمرة الحلى و الحلل الّذين فيها زينة للابسها؛ فنحن أرضها كما جعل ما على الأرض زينة لها، و أعطت فى ثمرة الجنّة كلّها* من حقيقتها عين ماهي عليه كما أعطت النواة النخلة و ما تحمله النوى الّتي فى ثمرها انتهى كلامه. و قد استفيد منه أنّ شجرة طوبى يراد بها مبدء أصول المعارف الحقيقية و الأخلاق الحسنة الّتي هي زينة و غذاء و لباس للنفوس القابلة، كما أنّ ما على الأرض زينة و غذاء و لباس لها و لأهلها، و ذلك لأنّ أرض تلك الشجرة إذا كانت نفوسنا** و غارسها هو الله فحللها لابد أن تكون من قبيل زينة العلوم و المعارف و محاسن الأخلاق و الملكات؛ و هي أيضاً غذاء و لباس فإنّ غذاء النفوس العلم و لباسها التقوى.

* قوله: «فى ثمرة الجنّة كلّه» والصواب: فى ثمرة الجنّة كلّها.

** قوله: «نفوسها» والصواب: نفوسنا.

## فصل (۳۴)
## (فى كيفية تجدد الاحوال و الاثار على اهل الجنة و النار)

أما أهل النار فلا شبهة فى تجدد أحوالهم و تبدل جلودهم و استحالة أبدانهم و تقلّبها من صورة إلى صورة لقوله تعالى: «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب» و ذلك لأنّ طبائعهم من القوى الجسمانيّة الماديّة لما مر أنّ دارالجحيم من جنس هذه الدار، و قد سبق أنّ أفاعيل القوى المادية و انفعالاتها متناهية فلابد فيها من انقطاع و تبدل، ثمّ لابد فى تبدل الأبدان و استحالة المواد من حركة دورية صادرة عن أجسام سماويّة محيطة بأجسام ذوات جهات متبائنة كائنة فاسدة فيكون الحكم فى أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهى بما أودعه من القوة المحركة فى الجرم الأقصى الجابرة إياه على حركاته و الكواكب الثابتة فى سياحة الدرارى السبعة المطموسة الأنوار كلها يوم الآخرة فهى كواكب لكنها ليست بثواقب ولا مضيئة، و لها تأثيرات فى خلق أهل النار بفنون من العذاب و صنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق أعمالهم و مبادي أفعالهم و اعتقاداتهم و نيّاتهم: و هذا حكم أهل المعرفة و الشهود بانّ حكم النار و أهلها قريب من حكم الدنيا و أهلها، و هذا ليس لأهل النار الذين هم من أهلها بعد استيفاء مدّة العذاب و انقضاء زمان العقاب نعيم خالص و لا عذاب خالص، و حالهم بين الحياة والممات كما قال تعالى: «لايموت فيها ولا يحيى» و هذا بعينه حال أهل الدنيا فإنّ نعيم الدنيا ممزوجة بالمحنة و البلاء و حياتها مشوبة بالموت،و السبب فى ذلك* أنه بقى فيهم ما أودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاك و لم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة و تأثيرها فلاجرم لم ينجو من عذاب النار و إن تغيرت منهم الصورة و تبدلت لهم النشأة على قدرما تغير و تبدل من صور الأفلاك و الكواكب من التبديل و الطمس و الانكدار كما قال تعالى: «فأمّا الّذين

---

* قوله: «و سبب فى ذلك» والصواب: والسبب فى ذلك.

شقوا ففى النار لهم فيها زفير و شهيق خالدين فيها مادامت السماوات و الأرض إلا ما شاء ربك» و أما أصحاب الجنّة فليس لهم هذا التبدل و الاستحالة و الكون و الفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة و أحكامها؛ فحركاتهم و أفاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا فى أعمالهم من لغوب، لأنّ حركاتهم و أعمالهم ليست بدنيّة بل هى كخطرات الوهم و لحظات الضمير منا هاهنا حيث لاتعب ولا كلال و لانصب و لا فتور يعتريها لأنّ السماوات و حركاتها مطوية فى حقهم، لأنهم من أصحاب اليمين و لهم مقام فيه يكون طى الزمان و المكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضى و المستقبل من هذا الزمان، و مكانهم مكان يحضر فى حدٍ منه جميع ما تسعه السماوات و الأرض و مع ذلك يكون جنة الأعمال و نعيمها من المحسوسات بلا شبهة إلا أنّها و إن كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية مادية بل صورها صور إدراكية وجودها العينى عين محسوسيتها، و كل ما فيها نفسانى الوجود مجرد عن نشأة الدنيا و الطبيعة و الهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة، و مع ذلك يقع فى عالم الجنان التجددات فى تكوين الصور الجنانيّة لامن أسباب مادية بل جهات* فاعلية نفسانية و شئونات إلهية بحكم كل يوم هو فى شأن. و قد ثبت أنّ أصل التغيرات فى الآفاق أنّما نشأت من عالم الأنفس، و نشأة الجنان نشأة النفوس ففيها الأكوان النفسانية.

قال العارف المحقق فى الفتوحات المكية فى الباب السابع و الأربعين منها: فلاتزال الآخرة دائمة التكوين فإنّهم يقولون فى الجنان للشىء الّذى يريدونه كن فيكون؛ فلايتمنون فيها أمراً و لايخطر لهم خاطر فى تكوين أمر إلا و يتكوّن بين أيديهم، و كذلك أهل النار لايخطر لهم خاطر خوفاً من عذاب أكبر مماهم عليه إلا و يكون فيهم ذلك العذاب و هو خطور الخاطر؛ فإنّ الدار الآخرة تقتضى تكوين

---

* قولــه: «مادية و جهات» والصواب: مادية بل جهات. و قوله: «و شئونات إلهيّة بحكم كل يوم» و الصواب: و شئونات إلهيّة بحكم كلّ يوم الخ.

الأشياء حسّاً بمجرد حصول الخاطر و الهم و الإرادة و الشهوة كل ذلك محسوس و ليس ذلك في الدنّيا أعني الفعل بمجرد الهمة لكل أحد انتهى كلامه. و من عرف كيفية* قدرة الله في صنع الخيال و ما تجده النفس بل توجده بإذن الله من صور الأجرام العظيمة و الأفلاك الجسمية الساكنة و المتحركة و البلاد الكثيرة و خلائقها و أحوالها و صفاتها في طرفة عين هان عليه التصديق.




* قولــه: «و مـن عرف كيفيّة...» من مبتدأ. و عبارة آخرالكتاب أعني هان عليه التصديق، خبره. و آخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين.

روز دوشـنبه ۲۹ مـاه رجـب ۱۳۹۱ هـ ق مطـابق ۱۳۵۰/۶/۲۹ هـ ش شـروع به تدريس اسفار و تعلـيقات بـر آن از ابتداى مجلّد اول در حوزه علميه قم ـ صانها الله عن التصادم ـ شده است، و در شـب سه‌شنبه هفتم شهر الله المبارك ۱۴۰۵ هـ ق مطابق ۱۳۶۴/۳/۷ هـ ش در قم اختتام يافت كه در چهـارده سال اين دوره اسفار را به طور كامل تدريس كرده‌ايم و اين تعليقات را بر آن نگاشته‌ايم. و أنا العبد: حسن حسن‌زاده آملى.

# Al-Hikmat Al-Mota'āliya
# Fi Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba'a

**VOL-6**

کتاب ارزشمند الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، از معروف‌ترین و مهم‌ترین کتاب‌های درسی فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمیه، اثر منحصر به فرد حکیم الهی، فیلسوف ربانی و احیاگر فلسفه اسلامی، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به صدر المتألهین یا ملاصدرا است.

او که خود عارف و سالک بود، نظام مدارج عرفانی خویش را در حکمت و فلسفه بر اساس سفرهای چهارگانه سالک الی الله به چهار بخش تقسیم کرد:

۱- امور عامه در معرفت وجود و عوارض ذاتی آن

۲- علم طبیعی شامل مقولات کم و کیف و نسبی، مقولات عرضی و مادیات و جوهر و عرض

۳- علم الهی با مباحث حضرت ربوبی جل جلاله شامل اثبات واجب الوجود و صفات حق تعالی

۴- مباحث نفس انسانی از نقطه آغاز تا آخرین مراحل تکامل آن یعنی معاد.

و اما کتاب حاضر شرح کامل جلد ... صدر المتألهین است که به دست توانای علامه ربانی، فیلسوف بزرگ و عارف سالک معاصر آیت الله حسن حسن‌زاده آملی، بر مبنای همان روش مؤلف به رشته تحریر درآمده است. وی از استادان مسلم حوزه علمیه و عالمان طراز اول به شمار می‌رود و به حق می‌توان گفت شرح ایشان از معدود شروح کامل بر کتاب شریف اسفار است. لذا به همه طلاب و دانشجویان رشته فلسفه توصیه می‌شود که برای درک بهتر مطالب کتاب مذکور از نظرات ارزشمند این علامه بزرگ بهره برگیرند.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
سازمان چاپ و انتشارات
WWW.PPOIR.COM